

Hannes Müller

Der Mensch als homo religiosus zwischen
Essenz und Existenz bei Paul Tillich
Eine kritische Darstellung

Masterarbeit

TM 101

Evangelische Hochschule Tabor

Dozent: Prof. Dr. Harald Jung

Abgabetermin: 24. Januar 2014

Wintersemester 2013/2014

*Meinen Eltern Walter und Brigitte Müller
in Liebe und Dankbarkeit gewidmet*

Abstract

Die Lehre vom Menschen ist für den Theologen und Philosophen Paul Tillich kein Teilgebiet seiner Systematischen Theologie, sondern nimmt darin eine entscheidende Rolle ein. Dies wird schon in seiner Methodik deutlich. Tillichs Methode der Korrelation unternimmt den Versuch die *Fragen* der menschlichen Situation mit den *Antworten* der göttlichen Offenbarung in Beziehung zu bringen. Seine Theologie will antwortende Theologie sein, die nicht an den Menschen vorbei redet. Insofern beginnt seine Theologie bei den Fragen des Menschen und dem Menschen an sich, der selbst die Frage ist. Tillich greift, zur Bearbeitung seiner Anthropologie, auf ein philosophisches Begriffsinstrumentarium zurück wodurch seine Anthropologie vor allem philosophische Anthropologie in theologischem Horizont ist. Auf den Grundlagen von Ontologie, Epistemologie und Existenzialphilosophie aufbauend, zeichnet er das Bild des entfremdeten Menschen.

Dieser ist aus dem Zustand der „träumenden Unschuld“ – aus dem Paradies – herausgefallen. Während in seinem Urzustand das essentielle und das existentielle Sein in harmonischer Beziehung standen, ist diese Beziehung nach dem (Sünden)Fall korrumpiert. Die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ nehmen bei Tillich eine Schlüsselrolle bei der Beschreibung der menschlichen Konstitution ein. Die Essenz beschreibt den Menschen, wie er sein sollte, während die Existenz den Menschen meint, wie er ist. Die Anthropologie Tillichs baut auf der Erzählung vom „Fall“ auf, weil erst durch den „Fall“ der Mensch und die Schöpfung aus einem Zustand unendlicher Potentialität in die verwirklichte Existenz übergehen. Im Zustand der Existenz sind essentielles und existentielles Sein voneinander entfremdet, weshalb Tillich von der Entfremdung des Menschen im Zustand der Existenz spricht.

Tillichs Christologie basiert auf der Überwindung dieses Zustandes, die in dem Leben Jesu als dem Christus realisiert wurde. Christus als das „Neue Sein“ stellt die Harmonie zwischen Essenz und Existenz wieder her, indem er unter den Bedingungen der Existenz das essentielle Sein verwirklicht. Dadurch ermöglicht er dem Mensch ebenfalls neues Sein, wenn er an dem Leben Christi partizipiert.

Der gegenwärtige Mensch bleibt solange ein Fragender, bis er von dem göttlichen Geist ergriffen worden ist. Seine entfremdete Existenz – Tillich spricht auch von zweideutigem Leben – fragt nach dem neuen Sein und versucht von sich aus zu diesem Sein zu gelangen. Jedoch müssen diese Versuche scheitern, da nur der göttliche Geist eindeutiges/unzweideutiges Leben ermöglichen kann. Er ist die Antwort auf die Frage nach dem eindeutigen Leben. Durch die göttliche Gabe des eindeutigen Lebens, womit Tillich die erneuerte Beziehung von Essenz und Existenz meint, wird der Mensch fähig zu „echtem“ Glauben und „echter“ Liebe (*agape*). Von dem göttlichen Geist ergriffen geschehen im Menschen „Wiedergeburt“ und „Rechtfertigung“. Außerdem setzt der Prozess der „Heiligung“ ein, indem der Mensch immer mehr von dem göttlichen Geist zu einem Ebenbild des „Neuen Seins“ umgeformt wird.

Tillichs Anthropologie muss im Kontext seiner antwortenden Theologie verstanden werden. Er möchte mit seinem offenen System Anknüpfungspunkte für andere Wissenschaften, wie etwa die Psychologie und die Naturwissenschaften, bieten. Die wohl entscheidendste Pointe seines Ansatzes liegt in seiner Verständlichkeit. Als Tillich diesen entwickelte hatte er seine intellektuellen Zeitgenossen und ihre Fragen vor Augen. Man könnte von einer „milieusensiblen“ Systematik sprechen, die Tillich präsentiert. Seine Neuformulierung und Übersetzung der christlichen Botschaft, ohne Rückgriff auf kirchengeschichtlich „vorbelastete“ Termini und dogmatische Lehrsätze kann nicht hoch genug geschätzt werden. Der Verfasser versteht Tillichs (anthropologisches) Konzept als Einladung kontextuelle Theologie zu betreiben, die den gegenwärtigen Menschen *angeht*.

Dabei dürfen aber Problembereiche der Tillich'schen Anthropologie nicht ausgeblendet werden. Tillichs rühmlicher Versuch einer Neuinterpretation der christlichen Lehre vom Menschen neigt dazu sich sehr weit von der biblischen Vorlage zu entfernen. Nach Meinung des Verfassers weicht Tillich an einigen Stellen so weit von der biblischen Vorlage ab, dass er keine neue Übersetzung der biblischen Botschaft hervorbringt, sondern ihr einen alternativen modernen Mythos kontradiktorisch gegenüberstellt. Darüber hinaus muss gefragt werden, ob Tillich nicht in der Gefahr steht mit seinem geschlossenen ontologischen und abstrakten System Wirklichkeit zu simplifizieren. Der Mensch lässt sich nur mit dem Wissen, dass es sich dabei um eine Reduktion der Wirklichkeit handelt, in der Bipolarität von Essenz und Existenz beschreiben. Tatsächlich ist er deutlich komplexer als es Tillich mit den abstrakten ontologischen Begriffen „Essenz“ und „Existenz“ ausdrücken kann.

Tillichs Konzeption des Menschen in seiner Konstitution zwischen „Essenz“ und „Existenz“ ist, nach Meinung des Verfassers, nichtsdestotrotz eine adäquate Beschreibung des Menschen, wenn sie als kontextuelle Neuübersetzung christlicher Anthropologie für seine Zeitgenossen verstanden wird. Sein Konzept ist gleichzeitig eine Einladung zu ständiger Aktualisierung und Neuübersetzung der biblischen Botschaft. Tillichs großes Verdienst ist, dass er dazu ermutigt, indem er systematische Theologie als antwortende Theologie versteht, die sich den zeitgeschichtlichen Fragen und Situationen der Menschen stellen muss. Dies wird auch und besonders in seiner Anthropologie deutlich.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Hinführung	1
1.2 Forschungsgegenstand	1
1.3 Aktueller Stand der Tillich-Forschung	2
1.4. Methodisches Vorgehen	3
2. Leben auf der Grenze - Zur Person Paul Tillichs	6
A. Teil I: Grundlagen	11
3. Frage und Antwort - Die Methode der Korrelation als theologische Grundentscheidung Paul Tillichs	11
3.1 Die ewige Botschaft und die konkrete Situation	11
3.2 Apologetische Theologie als theologische Grundentscheidung Tillichs	13
3.3 Die Methode der Korrelation in der Systematischen Theologie Tillichs	14
3.4 Der korrelative Aufbau der Systematischen Theologie Tillichs	20
3.5 Korrelation und Anthropologie	21
4. „Der Mensch ist die Frage nach sich selbst“ - Tillichs Anthropologie auf der Grenze von philosophischer und theologischer Anthropologie	22
4.1 Anthropologie als Ontologie	23
4.2 Anthropologie als Epistemologie	26
4.3 Anthropologie als Existenzialphilosophie	27
5. Anthropologische Grundbegriffe in der Systematischen Theologie Paul Tillichs	30
5.1 Das Sein und das Nichtsein	30
5.2 Das Seiende	34
5.3 Das Endliche und das Unendliche	35
5.4 Die Essenz	37
5.5 Die Existenz	38
6. Zwischenfazit	40
B. Teil II: Der Weg der Entfremdung und das Neue Sein	42
7. Vor dem Fall - Der Grund des Menschen in der Essenz	42
8. Der Fall - Der Sprung von der Essenz zur Existenz	45
8.1 „Die Welt ist alles was der Fall ist“ - Der Begriff des „Falls“ als Beschreibung des Eingangs in die Existenz	45

8.2 Überlegungen zu den Voraussetzungen des Sprungs.....	48
8.3 Motive des „Falls“ - Unschuld, Angst und Versuchung.....	50
8.4 Der Essenz-Existenz-Übergang in moralischer und tragischer Perspektive	53
8.5 Die Schöpfung und der Fall	56
8.6 Entfremdung als Folge des Falls	58
9. Exkurs: Der Symbolbegriff in der Systematischen Theologie - Ein Überblick	67
10. Jesus der Christus - Das Neue Sein.....	73
11. Zwischenfazit	78
Teil III: Der gegenwärtige Mensch zwischen Essenz und Existenz.....	81
12. Der Begriff des Lebens als Ausdruck der zweideutigen Konstitution des Menschen zwischen Essenz und Existenz.....	82
13. Die Frage nach dem unzweideutigen Leben	83
14. Die Antwort: Der göttliche Geist	87
14.1 Auswirkungen des göttlichen Geistes auf den Menschen.....	90
14.1.1 Der Glaube	92
14.1.2 Die Liebe	97
14.2 Die Erfahrung des Neuen Seins - Wiedergeburt und Rechtfertigung	99
14.3 Der Weg im Neuen Sein - Heiligung	102
15. Zwischenfazit	105
16. Fazit.....	106
I. Abkürzungsverzeichnis.....	I
II. Literaturverzeichnis	II
1. Primärliteratur.....	II
2. Sekundärliteratur	II
2.1 Monographien	II
2.2 Aufsätze und Sammelbände.....	VII
2.3 Lexika	XII
III. Einwilligungserklärung	XIII

1. Einleitung

1.1 Hinführung

Der Theologe, Schriftsteller und Publizist Hans Zahrnt charakterisierte das Denken Paul Tillichs in seinem Buch „Die Sache mit Gott“ im Jahre 1966 pointiert: „Er [Tillich; Anm. d. Verf.] hat die wesentlichen Gedanken und Lehren des Protestantismus konsequent zu Ende gedacht, bis zu jenem Punkt, an dem sie sich entweder als endgültig vergangen erweisen oder aber in eine neue Gestalt umschlagen.“¹ Wenn sich der Verfasser der vorliegenden Arbeit der Anthropologie Tillichs über die beiden Schlüsselbegriffe „Essenz“ und „Existenz“ nähert, so geht es um nichts Geringeres als um das „„Rückgrat“ seines ganzen theologischen Systems“². Hat Tillich in der Spannung von Essenz und Existenz die Situation des Menschen adäquat erfasst? Schließlich hängen davon u.a. seine Soteriologie, seine Christologie, seine Pneumatologie und seine Ekklesiologie ab. Insofern beschäftigt sich der Verfasser nicht mit einem interessanten Randgebiet des theologischen Denkens von Tillich, sondern unternimmt den Versuch, zum Kern seines theologischen Systems vorzudringen. Dabei beginnt die Herausforderung schon bei dem Verständnis des Tillich'schen Konzepts, denn Tillich fordert seine Leser heraus. Tatsächlich ist er ein „eigentümlicher“ Theologe, u.a. weil er in seinen Schriften eine „nichttheologische“ Sprache spricht, weil er immer wieder auf nichttheologische Methoden zurückgreift und weil er so gut wie ohne Rückgriff auf biblische, frühkirchliche und reformatorische Schriften auskommt. In seiner Eigentümlichkeit liegt jedoch die Chance zu einem erfrischenden Perspektivenwechsel, der, indem die biblische Botschaft neu beleuchtet wird, dunkle Flecken der klassischen Theologie aufdeckt.

1.2 Forschungsgegenstand

Der Verfasser untersucht die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ in der Systematischen Theologie Paul Tillichs, da er darin Schlüsselbegriffe zum Verständnis der Anthropologie Tillichs zu erkennen glaubt. Insofern lautet der Titel dieser Arbeit: Das zerbrochene Sein - Der Mensch in seiner Konstitution von Essenz und Existenz

¹ Zahrnt, Gott, 439.

² Vgl. a.a.O., 406.

in der Systematischen Theologie Paul Tillichs. Das Ziel des Verfassers besteht darin, die Relevanz der Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ - als Spezifikum der anthropologischen Konzeption Tillichs - aufzuzeigen. Hierzu beschränkt sich der Verfasser größtenteils auf das theologische System in der Systematischen Theologie Tillichs, die landläufig als sein Hauptwerk betrachtet wird. Neben einer umfassenden und systematischen Darstellung der anthropologischen Konzeption Tillichs besteht das Erkenntnisinteresse des Verfassers darin zu prüfen, inwieweit die Anthropologie Tillichs in ihrer Spannung von „Essenz“ und „Existenz“ ein adäquates Bild für die Konstitution des Menschen darstellen. Insgesamt lassen sich die Forschungsfragen des Verfassers folgendermaßen zusammenfassen:

1. Welchen Raum nimmt die Anthropologie in Tillichs Systematischer Theologie tatsächlich ein? Wo ist explizit und implizit unter Rückgriff auf die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ von dem Menschen die Rede?
2. Inwiefern kann der Mensch als homo religiosus qualifiziert werden?
3. Sind die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ und die damit verbundene Konzeption der Lehre vom Menschen geeignet und angemessen, um die Konstitution des Menschen zu beschreiben?

1.3 Aktueller Stand der Tillich-Forschung

Die Arbeit des Verfassers basiert auf der gesamten Systematischen Theologie Paul Tillichs, da sich seine anthropologische Konzeption nicht an einem abgeschlossenen Ort dieses Werkes finden lässt, sondern als „roter Faden“ die gesamte Systematische Theologie durchzieht.³ Mit Rösler lässt sich sagen: „Als Lehre vom Menschen fokussiert, verbindet und gestaltet Tillichs [...] Anthropologie sowohl die Wirklichkeit Gottes, des Menschen und der Welt als Epistemologie, Ontologie und Theologie auf komplexe Weise.“⁴ Obwohl Tillichs Anthropologie scheinbar eine herausragende Rolle in seinem philosophischen und theologischen Denken einnimmt, haben sich in der Vergangenheit überraschenderweise nur wenige Arbeiten mit seiner Anthropologie als Gesamtkonzept beschäftigt.

Die erste größere nennenswerte Auseinandersetzung mit Tillichs Lehre vom Menschen erfolgte 1973 in der Dissertation von Helmut Elsässer, der Tillichs Anth-

³ Vgl. Rösler, Anthropologie, 43.

⁴ Ebd.

ropologie ins Gespräch mit der Tiefenpsychologie zu bringen versuchte.⁵ Es sollten zwanzig Jahre vergehen, bis Anjuta Horstmann-Schneider einen weiteren „Anlauf“ zur Untersuchung von Tillichs anthropologischem Konzept wagte und in einer Dissertation mit dem Titel „Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften“ das Gesamtkonzept der Anthropologie Tillichs in den Blick nahm.⁶ Das Anliegen Horstmann-Schneiders, Tillichs Anthropologie ins Gespräch mit den Humanwissenschaften zu bringen, wurde im Jahre 1998 von Hans Anzenberger in seiner Studie „Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit den Humanwissenschaften“ aufgegriffen und weitergeführt.⁷ Bis zur Jahrtausendwende wurde die Anthropologie Tillichs nur in einzelnen Arbeiten untersucht, ohne dass diese entscheidende Aufmerksamkeit erhielten, dann jedoch rückte sie in das Interesse der breiteren Tillich-Forschung. Vor allem die umfassenden und umfangreichen Arbeiten von Konrad Glöckner,⁸ Christian Danz⁹ und Paul Galles¹⁰ sind hier zu nennen, da sie die Anthropologie Tillichs im Ganzen oder umfangreiche Teilgebiete der anthropologischen Konzeption Tillichs im Einzelnen aus verschiedenen Perspektiven betrachten. Außerdem soll auch auf Werner Schüßler hingewiesen werden, der zwar bisher noch keine ausdrückliche Studie zur Anthropologie Tillichs erarbeitet hat, aber die Anthropologie Tillichs immer wieder streift. Auch einige seiner Arbeiten sollen berücksichtigt werden. Der Verfasser hat entscheidende Arbeiten genannt, erhebt aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Mit den genannten Arbeiten wird sich der Verfasser in unterschiedlichem Umfang auseinandersetzen und weitere Untersuchungen bei Bedarf zu Rate ziehen. Sein Fokus, dies sei ausdrücklich erwähnt, liegt aber auf dem Opus Magnum Tillichs, der Systematischen Theologie.

1.4. Methodisches Vorgehen

Das methodische Vorgehen des Verfassers orientiert sich an den von Tillich vorgegebenen Begriffen „Essenz“ und „Existenz“, die nach Meinung des Verfassers als Schlüsselbegriffe der Anthropologie Tillichs fungieren. Diese besondere Stellung gilt

⁵ Vgl. Elsässer, Lehre vom Menschen, 1ff.

⁶ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 1ff.

⁷ Vgl. Anzenberger, Mensch, 1ff.

⁸ Vgl. Glöckner, Telos, 1ff.

⁹ Vgl. Danz, Religion, 1ff.

¹⁰ Vgl. Galles, Situation, 1ff.

es innerhalb seiner Systematischen Theologie darzustellen und zu bewerten. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit muss der Verfasser dabei sinnvolle Schwerpunkte legen und diese begründen.

Der Verfasser greift auf Tillichs Methode der Korrelation zurück, da sie den Ausgangspunkt des theologischen Denkens Tillichs darstellt. Dies scheint dem Verfasser sinnvoll, da die Anthropologie Tillichs - die Frage des Menschen nach sich selbst¹¹ - bei ihm nicht in sich geschlossen und einzeln dargestellt wird, sondern stets eingebettet ist in korrelative Frage-Antwort-Zusammenhänge. Mit anderen Worten: Die Frage des Menschen nach sich selbst bedarf der Antwort der göttlichen Offenbarung. Eine Arbeit, die sich der Anthropologie Tillichs widmet, ohne wenigstens im geringen Maße seine Gotteslehre, seine Christologie und seine Pneumatologie zu streifen, wäre sicherlich nicht im Sinne Tillichs, da der Mensch als Frage und die göttliche Offenbarung als Antwort zusammengehören und zusammen gedacht werden müssen.¹²

Zu Beginn dieser Arbeit steht eine kurze Einleitung, die zum einen zu dem Thema hinleitet, zum anderen über den Forschungsgegenstand, den gegenwärtigen Stand der Forschung und das methodische Vorgehen informiert. Dem schließt sich ein Überblick über das Leben Tillichs an, um den persönlichen und zeitgeschichtlichen Kontext der Überlegungen darzustellen. Der darauf folgende erste Teil dieser Arbeit will Grundlagen legen, indem er die Methode der Korrelation, die Denk Voraussetzungen von Tillichs Anthropologie und wichtige Termini der anthropologischen und theologischen Konzeption Tillich vorstellt. Die Begriffsklärungen sind notwendig, da Tillich diese Begriffe in eigener Färbung an zentralen Stellen verwendet, ohne auf unterschiedliche Bedeutungsnuancen aufmerksam zu machen.

Die beiden anschließenden Teile stellen den Verfasser vor eine Herausforderung, da er den Versuch unternimmt, die ganzheitliche Konzeption - also sowohl das Mensch-Werden, wie auch das Mensch-Sein - der Tillich'schen Lehre vom Menschen nachzuzeichnen und kritisch zu hinterfragen. Die Herausforderung besteht zum einen darin, eine sehr komplexe Theorie auf engem Raum darzustellen, zum anderen die Relevanz der Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ herauszustellen. Diesem Unternehmen will sich der Verfasser stellen, um ein vollständiges Bild der Anthropologie Tillichs herauszuarbeiten. In einem zweiten Teil widmet sich der Verfasser

¹¹ Vgl. Tillich, STh I, 76.

¹² Vgl. Galles, Situation, 28.

umfassend der Menschwerdung, da dort gravierende und nachhaltige Entscheidungen zur menschlichen Konstitution getroffen werden. Das Werden des Menschen in Tillichs Anthropologie besser zu verstehen, so die Meinung des Verfassers, bedeutet, den gewordenen Menschen besser zu verstehen. Zuerst zeichnet der Verfasser die „paradiesische“ Situation vor dem (Sünden-)Fall nach, die jäh von dem Fall unterbrochen wird. Der Essenz-Existenz-Übergang und die sich anschließende Entfremdung werden betrachtet. Daraufhin wird die korrelative Antwort Tillichs auf die entfremdete Existenz des Menschen skizziert. Die endgültige Offenbarung und Lösung der menschlichen Entfremdung ist, nach Tillich, Jesus als der Christus.¹³ Um das Verständnis der Tillich'schen Christologie zu erleichtern, erfolgt eine kurze Einführung in Tillichs Symboltheorie. Mit dem Begriff des Lebens, im dritten Band der Systematischen Theologie, tritt ein weiterer Zentralbegriff zum Verständnis der Anthropologie Tillichs hinzu, der dargestellt und untersucht werden muss. Tillich qualifiziert Leben als mangelhaftes, zweideutiges Leben,¹⁴ woraus sich für ihn die Frage nach dem unzweideutigen Leben stellt.¹⁵ Seine darauf folgende Antwort greift auf drei Symbole des unzweideutigen Lebens zurück: Die „Gegenwart des göttlichen Geistes“, das „Reich Gottes“ und das „Ewige Leben“ deuten auf ein Sein hin, indem Essenz und Existenz nicht mehr zweideutig entfremdet sind, sondern in Harmonie geeint. Der Verfasser legt hier seinen Schwerpunkt auf die Auswirkungen des göttlichen Geistes, die Erfahrung des Neuen Seins und den Weg zu diesem Sein, da die Symbole „Reich Gottes“ und „Ewiges Leben“ nach Meinung des Verfassers keine relevanten Ergebnisse zum Verständnis der Anthropologie Tillichs zutage fördern. Abschließend erfolgt ein Fazit, dass die Ergebnisse dieser Arbeit zusammenfassen soll.

¹³ Vgl. Tillich, STh III, 174.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 57.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 130f.

2. Leben auf der Grenze - Zur Person Paul Tillichs¹⁶

In einem kleinen Ort namens Starzeddel bei Gruben, in der damaligen Provinz Brandenburg,¹⁷ wurde am 20. August 1886 der Pfarrerssohn Paul Johannes Tillich geboren. Nachdem sein Vater an das Berliner Königliche Konsistorium berufen wurde, erfolgte 1900 der Umzug nach Berlin. Der lange Leidensweg und der frühe Tod der Mutter des damals 17-jährigen Vorabiturienten im Jahre 1903 führten zu existenziellen „Abgrund“-Erfahrungen, die ihn während seiner Lebenszeit beschäftigen sollten und ließen sein Interesse an Philosophie und Theologie zunehmen. Schon ein Jahr darauf absolvierte Tillich am Berliner Friedrich-Wilhelm-Gymnasium sein Abitur und begann anschließend im Herbst 1904 das Studium der Theologie und Philosophie an der Universität Berlin. Als er 1909 sein Studium beendete, konnte er auf Studienaufenthalte in Berlin, Tübingen, Halle und Breslau zurücksehen. Während seines Studiums wurde die Spätphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings - vor allem die 1809 erschienene Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ - für ihn entscheidender Ankerpunkt seines Denkens, der es zeitlebens beeinflusste. Zu den ersten Früchten seines Schelling-Studiums zählen seine 1910 in Breslau eingereichte philosophische Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ und seine 1912 in Halle vorgelegte theologische Lizentiaten-Dissertation über „Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung“. Tillich betrachtete die Spätphilosophie Schellings als „Vollendung des Idealismus“¹⁸, da Schelling sich in seinen späten Werken der schwierigen Frage nach der Selbstkonstitution des Ichs widmete.

Im Herbst des Jahres 1908 legte er sein erstes theologisches Examen ab. Das im Jahre 1911 aufgenommene Vikariat an der Erlöserkirche in Berlin-Moabit machte es Tillich möglich, sich mit intellektuellen Kirchenfernstehenden zu beschäftigen, die an philosophischen und kulturellen Fragen interessiert waren. So veranstaltete er sogenannte „Vernunft-Abende“ und hielt apologetische Vorträge. Während seiner Zeit

¹⁶ Die folgende Biographie berücksichtigt die nachstehenden Einführungen, Biographien, Sammelbände und Lexika: Wehr, Tillich, 11ff; Schüßler, Tillich, 11ff; Wucherl, Bausteine, 387ff; Schüßler/Sturm, Tillich, 3ff; Harris, Art. Tillich (TRE), 533f; Pöhlmann, Art.: Tillich (ELThG), 2007f. Die Quellen für darin nichtenthaltene Beobachtungen werden an entsprechender Stelle eigens aufgeführt.

¹⁷ Der Geburtsort Tillichs wurde nach Ende des 2. Weltkriegs der Republik Polen zugesprochen und heißt heute Starosiedle.

¹⁸ Schulz, Vollendung, 84; Neugebauer, Christologie, 113f.

an der Erlöserkirche legte er am 4. Mai 1912 sein zweites theologisches Examen ab und erhielt am 18. August 1912 in der Berliner St.-Matthäus-Kirche die Ordination zum evangelischen Pfarrer. Zwei weitere Jahre wirkte er als Hilfsprediger in Berlin-Moabit. Kurz nach Beginn des Ersten Weltkriegs im August 1914 heiratete er am 28. September 1914 Greti Wever. Das junge Eheglück war nur von kurzer Dauer, da Tillich sich Anfang Oktober freiwillig und enthusiastisch als Feldgeistlicher meldete und an die Westfront zog.¹⁹ Hierzu befindet Bertinetti: „Die nationale Begeisterung der überwiegenden Mehrheit junger Leute aus bürgerlichem Hause teilte zunächst auch Paul Tillich.“²⁰ Er erlebte einen zweiten persönlichen Abgrund, der sich für ihn durch die Schrecken des Ersten Weltkrieges auftat.²¹ Zweifellos, so macht er es auch in einer seiner Predigten aus dem Jahre 1916 deutlich, war die Hölle von Verdun für ihn der grausame Höhepunkt der Schrecken: „Wir haben uns alle ausnahmslos getäuscht in der Welt und dem, was sie uns geben kann. [...] Nun sind wir alle aufs Tiefste erschreckt vor dem Abgrund, der sich uns geöffnet hat. [...] Zerbrochen ist unser Glaube an die Welt, zerbrochen ist unser Glaube an die Kultur, zerbrochen unser Glaube an die Menschheit.“²² Durch die Erlebnisse des Kriegs zerbrachen bei Tillich große Segmente seines idealistischen Denkens und erste existentialistische Überlegungen brachen sich Bahn. Nachdem er aufgrund der vielfältigen Strapazen an der Front einen psychischen Zusammenbruch erlitten hatte, wurde er aus dem Militärdienst entlassen.²³ Nun hatte für ihn die Fertigstellung seiner Habilitationsschrift „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie von Schleiermacher“ Priorität, die er an der Universität Halle einreichen wollte. Noch mitten in den Wirren des Kriegs fand am 20. Juni 1916 seine Antrittsvorlesung in Halle statt.

Der Erste Weltkrieg hinterließ in Tillichs Leben, wie in den Leben zahlreicher anderer Zeitgenossen, Spuren. Seine Ehe scheiterte. Im Jahre 1919 konnte er sich von Halle nach Berlin umhabilitieren und nahm dort die Stelle eines Stadtvikars an. In Berlin erhielt Tillich einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät im Bereich der Geschichte der Religionsphilosophie. Ein zwar begrenztes, aber für ihn sehr interessantes Gebiet, wie ein 1921 publizierter Aufsatz über „Die Theologie als Wissen-

¹⁹ Vgl. Wolbold, Reden, 241.

²⁰ Bertinetti, Tillich, 24.

²¹ Vgl. Sturm, Apologetik, 98.

²² Tillich, E VII, 498f.

²³ Vgl. Wolbold, Reden, 242.

schaft“ deutlich macht, in dem er sich sehr positiv für eine Zusammenarbeit von Systematischer Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Religionsphilosophie ausspricht.²⁴ Sein theologisches Wirken während seiner Zeit in Berlin war geprägt von der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Fragestellungen. Darüber hinaus nahm er am gesellschaftlichen Leben teil, wurde Teil der Berliner Bohème und verbrachte viele Stunden in Cafés und Bars. In Berlin kam er auch in Kontakt mit dem sogenannten Kairos-Kreis um Carl Menicke und wandte sich dem Sozialismus zu. In dieser Zeit lernte er außerdem Hannah Werner kennen, die er, am 22. März 1924 zur Frau nahm. Im gleichen Jahr folgte Tillich dem Ruf der Phillips-Universität Marburg, wo er zum Extraordinarius für den Fachbereich Systematische Theologie ernannt wurde. Für Tillich sollte die Marburger Zeit zwar nicht einfach, aber sehr produktiv werden. Tillich machte in Marburg u.a. Bekanntschaft mit zwei theologischen bzw. philosophischen Größen seiner Zeit Rudolf Bultmann und Martin Heidegger. Vor allem Heideggers Denken sollte ihn in seinem weiteren Schaffen stellenweise beeinflussen. Tillich, so weiß man von Gadamer, wurde jedoch in Marburg nicht heimisch. Ihm fehlte die weite Kunst- und Kulturlandschaft, die er aus Berlin kannte. So folgte er 1925 dem Ruf als Ordinarius für Religionswissenschaft nach Dresden, wo er sich eine bunte geistig-kulturelle Atmosphäre erhoffte.²⁵ Kurz darauf, im Jahre 1927, erhielt er eine zusätzliche Stelle als Honorarprofessor für Religions- und Kulturphilosophie an der Universität Leipzig. Später wurde Tillich die Nachfolge des emeritierten Hans Cornelius an dem Lehrstuhl für „Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik“ an der Universität Frankfurt angeboten, nachdem Max Scheler, der ursprünglich hierfür berufen worden war, noch vor Antritt der Professur an einer Herzattacke verstarb.²⁶ Sein Schaffen während der Frankfurter Zeit und die damit verbundene Zusammenarbeit mit Horkheimer, aber auch mit seinem Habilitanden Adorno, waren äußerst fruchtbar. Schon am 13. April 1933 wurde Tillich aufgrund des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ aus dem Professorendienst entfernt. Hierzu schrieb Max Horkheimer: „Ich habe ihm eines Tages im Februar 1933 eine Reihe von Stellen aus seinen Schriften vorgelesen und gesagt, ich glaube, wenn er Deutschland nicht verlasse, würden sie ihn das Leben

²⁴ Vgl. Tillich, E XIV, XXIII.

²⁵ Vgl. Marshall, Kulturstadt, 121f.

²⁶ Brattinga, Erkenntnis, 131.

kosten.“²⁷ Horkheimers Rat folgend emigrierte Tillich mit seiner Familie im November 1933 in die USA, nachdem er ein von Reinhold Niebuhr übermitteltes Angebot einer Gastprofessur am Union Theological Seminary in New York erhielt. Nicht frei von Zweifeln nahm er das Angebot an, da er weiterhin auf die Rücknahme seiner „Beurlaubung“ hoffte und seine englischen Sprachkenntnisse mangelhaft waren. Zwar wird Tillich zeitlebens Schwierigkeiten mit der englischen Sprache haben, jedoch nimmt er schon während seiner Gastprofessur am „Union“ für kurze Zeit die Möglichkeit wahr, an der Columbia University zu unterrichten. Spätestens in dieser Zeit wurde deutlich, wie sehr Tillich „auf der Grenze“ lebte und wirkte. Er sah sich „auf der Grenze von Theorie und Praxis, [...] von Religion und Kultur, von Kirche und Gesellschaft, von Luthertum und Sozialismus, von Idealismus und Marxismus, von Heimat und Fremde“.²⁸ Vor allem stand er aber auch zwischen Theologie und Philosophie. Aufgrund dieser Grenzposition erhielt er am Union Theological Seminary erst 1940 eine Professur für Philosophische Theologie, da er den Kollegen lange als „zu philosophisch“ galt, während er an der Columbia University mit dem Label „zu theologisch“ zu kämpfen hatte. Während des Zweiten Weltkriegs betätigte sich Tillich auch politisch, indem er sich u.a. in 109 Rundfunkreden an die deutschen Hörer wandte, um ihnen den Terror des Nationalsozialismus deutlich zu machen. Außerdem stand er dem Emigrantenkomitee „Council for a Democratic Germany“ vor. Nach Ende des Krieges legte Tillich sein Augenmerk wieder verstärkt auf das theologische Arbeiten. So erschien im Jahre 1951 der erste Band der „Systematischen Theologie“, 1957 folgte der zweite Band und schließlich 1963 der abschließende dritte Band. Tillich nimmt darin zahlreiche Gedanken seiner gesamten - sehr produktiven - Wirkungszeit auf, die er komprimiert und in ein Gesamtsystem einordnet. Jedoch finden sich auch viele neue Grundgedanken, die davon zeugen, dass sein schöpferischer Charakter auch im Alter nicht nachließ. Schon 1955 wurde Tillich am „Union“ pensioniert, aber noch im selben Jahr als „University Professor“ an die berühmte Harvard University berufen. Damit wurde ihm die höchste Ehre zuteil, die in der amerikanischen akademischen Welt möglich war und Tillich stand auf dem Höhepunkt seiner Karriere. In Harvard lehrte er bis 1962 und übernahm anschließend die „John Nuveen Professur“ an der theologischen Fakultät der Universität von Chicago. Tillich hält seinen letzten Vortrag am 11. Oktober 1965 über „The Significance

²⁷ Rein, Erinnerungen, 17.

²⁸ Sturm, Leben, 18.

of the History of Religions for the Systematic Theologian“ . Am nächsten Morgen erlitt er eine Herzattacke, von der er sich nicht mehr erholt. Er starb am 22. Oktober 1965 im Billings Hospital in Chicago. Zuerst wurde seine Urne auf dem Friedhof von East Hampton bestattet, aber schon am Pfingstsonntag 1966 erfolgte die Überführung zum Paul-Tillich-Park in New Harmony in Indiana, wo seine Asche der Erde übergeben wurde.

A. TEIL I: GRUNDLAGEN

Es gilt, ehe dem Weg der Anthropologie Tillichs nachgegangen wird, in einem ersten Schritt einige elementare Überlegungen zu Tillichs Methode der Korrelation anzustellen und in einem zweiten Schritt die Grundprämissen der anthropologischen Überlegungen Tillichs zu schildern. In einem dritten Schritt werden dann signifikante Schlüsselbegriffe seiner Anthropologie - und seiner Theologie im Allgemeinen - charakterisiert. Da der Verfasser im richtigen Verständnis seiner Methode, seiner Voraussetzungen wie auch seiner Haupttermini eine Hauptursache des Missverständnisses oder Missverständnisses von Tillichs anthropologischer Konzeption annimmt, sollen die genannten Punkte hier prägnant und dennoch der Wichtigkeit der Sache entsprechend behandelt werden.

3. Frage und Antwort - Die Methode der Korrelation als theologische Grundentscheidung Paul Tillichs

Da zum Verständnis der theologischen und anthropologischen Konzeptionen Tillichs ein Vorwissen seiner grundsätzlichen Annahmen und seiner Methodik von Vorteil ist, sollen diese Punkte hier in aller Kürze dargestellt werden. Der Verfasser legt sein Augenmerk dabei klar auf die prägnanten Gesichtspunkte der einleitenden Überlegungen Tillichs in seiner Systematischen Theologie. Es ist selbstverständlich nicht möglich, auf alle Aspekte der theologischen und philosophischen Grundprämissen Tillichs einzugehen, jedoch ist eine solche umfassende Betrachtung zur Rekonstruktion und Diskussion der Anthropologie Tillichs auch nicht nötig.

3.1 Die ewige Botschaft und die konkrete Situation

Schon in den ersten Sätzen seiner Einleitung in die Systematische Theologie formuliert Paul Tillich zwei Herausforderungen theologischer Systeme.²⁹ Diese müssen zum einen „die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen“ und zum anderen „diese Wahrheit für jede Generation neu deuten“³⁰. Daraus folgert Tillich: „Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres

²⁹ Vgl. Tillich, STh I, 9.

³⁰ Ebd.

Fundaments und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll.“³¹

Tillich macht damit auf einen entscheidenden Sachverhalt aufmerksam: alle theologischen Systeme - und somit Theologie im Allgemeinen - müssen „Übersetzungsarbeit“ leisten. Da die biblischen Texte, die Grundlage christlich-theologischer Systeme bilden, in einem konkreten Raum-Zeit-Gefüge entstanden sind, das sich von unserem heutigen Gefüge unterscheidet, muss die Kontextualität der Botschaft ausdrücklich herausgestellt werden.³² Biblische Metaphern - wie beispielsweise das Bild des Hirten und der Schafe - lösen in heutiger Zeit bei städtisch geprägten Menschen Unverständnis und Schulterzucken aus. Er versteht diese Metaphern nicht mehr. Nicht anders verhält es sich mit Themen der biblischen Botschaft, wie etwa „Sünde“, „Bekehrung“, „Umkehr“, etc., die heutzutage häufig als irrelevant für das eigene Leben abgetan werden. Der gegenwärtige Mensch erfährt die biblische Botschaft und ihre Verkündigung allzu oft als Antworten auf Fragen, die keiner - und vor allem er nicht - gestellt hat. Jedoch beharrt Tillich auf einer ewigen Wahrheit und einem Fundament der christlichen Botschaft, das es bei jeglicher Art der Kontextualisierung zu bewahren gilt und hält diese Spannung zwischen ewiger und kontextualisierter Botschaft aufrecht.³³ Wieder befindet sich Tillich auf der Grenze, da er sich einerseits gegen einen konservativen „Fundamentalismus“ stellt, der den Versuch unternimmt, gestrige Wahrheit als ewige Wahrheit auszugeben.³⁴ Er fasst zusammen: „Der Fundamentalismus versagt vor dem Kontakt mit der Gegenwart, und zwar nicht deshalb, weil er der zeitlosen Wahrheit, sondern weil er der gestrigen Wahrheit verhaftet ist.“³⁵ Andererseits ist Tillich der kerygmatischen Theologie Luthers und Barths, die die ewige Botschaft und die Wahrheit des Kerygmas gegenüber der konkreten und kontextuellen Situation stark betonen, sehr wohlgesonnen.³⁶ Ihr Anliegen, die ewige Botschaft gegenüber Entstellung und Missbrauch zu schützen, ist auch für Tillich Grundanliegen.³⁷ Tillich entdeckt in der kerygmatischen Theologie Martin Luthers und Karl Barths eine „prophetische, im Tiefsten erschütternde und umwandelnde

³¹ Ebd.

³² Vgl. Hempelmann, Schrift, 16.

³³ Vgl. Tillich, STh I, 9 u. 11.

³⁴ Vgl. a.a.O., STh I, 9f.

³⁵ A.a.O., 9.

³⁶ Vgl. a.a.O., 11.

³⁷ Vgl. ebd.

Gewalt“³⁸ und resümiert: „Ohne solche kerygmatischen Reaktionen könnte sich die Theologie in den Relativitäten der Situation verlieren, ja sie könnte selber zu einem Teil der Situation werden [...]“.³⁹ Bei aller Achtung der kerygmatischen Theologie möchte Tillich selbst aber die ‚notwendige‘ Ergänzung dazu anbieten: eine apologetische Theologie.⁴⁰

3.2 Apologetische Theologie als theologische Grundentscheidung Tillichs

Tillich will apologetische Theologie betreiben, die antwortende Theologie ist.⁴¹ Diese Art der Theologie „antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Frage es sich handelt.“⁴² Sein theologischer Ansatz möchte also dem Anspruch der situativen Frage im konkreten Kontext mit dem Zuspruch der ewigen Botschaft begegnen, ohne die dadurch entstehenden Spannungen aufzulösen. Hierbei versteht er seine apologetische Theologie explizit nicht defensiv, im Sinne einer Verteidigungstheologie.⁴³ Landläufig wird unter Apologetik die „Verteidigung einer Anschauung“⁴⁴ oder die „wissenschaftliche Rechtfertigung von Glaubens-Lehrsätzen“⁴⁵ verstanden.⁴⁶ Meier betont beispielsweise, dass Apologetik den Zweck habe, die Gründe für Unglauben zu widerlegen.⁴⁷ Hinter Meiers Definition, die in abgeschwächter Form auch in Fachlexika wiedergegeben wird, verbirgt sich eine kämpferische Apologetik, die den christlichen Glauben bzw. den Gläubigen in Opposition zu der Welt bzw. zu Nicht- und Andersgläubigen sieht.⁴⁸ Eine solche Theologie, die Mauern und Gräben als Verteidigungsstellungen gegen Anfragen und Zweifel des gegenwärtigen Menschen baut, meint Tillich nicht. Hierzu schreibt er knapp: „Dieses würdelose Verfahren hat alles, was Apologetik heißt, in Verruf gebracht.“⁴⁹ Apologetische Theologie kann, wenn sie antwortende Theologie sein will, keine Mauern, Zäune und Gräben aufstellen/bauen. Sie kann auch nicht kämpferi-

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 12.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. a.a.O., 12f.

⁴⁴ Greschat, Art.: Apologeten, 70.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Swarat, Theologie, 22; Usarski, Art.: Apologetik, 611.

⁴⁷ Vgl. Meier, Hermeneutik, 294.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Tillich, STh I, 13.

sche Theologie sein, da sie erstens eine Frage und zweitens eine gewisse Nähe - Tillich nennt sie „gemeinsame[r] Boden“⁵⁰ - voraussetzt. Fragender und Gefragter müssen „etwas Gemeinsames haben“⁵¹, um einen kommunikativen Prozess beginnen zu können. Dieser Prozess ist immer situativ, da Fragender und Gefragter zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum miteinander interagieren. Die Situationsbezogenheit der apologetischen Theologie Tillichs ist deutlich geworden, jedoch hält er auch an der ewigen Botschaft fest. „Gründet sie sich nicht auf das Kerygma als auf die Substanz und das Kriterium jedes ihrer Sätze, dann gibt sie sich selbst auf,“⁵² erklärt er zu seiner Theologie. Der apologetische Theologe ist, da er ernstlich und ernsthaft auf die Fragen seines Gegenübers antworten will, dialogbereit.⁵³ Sie begegnet dem Gegenüber aufrichtig, ohne die Basis und das Fundament - das Eigene ihrer selbst - zu vergessen.

Tillich geht es um eine theologische Methode, die sowohl „Botschaft“ wie auch „Situation“ ernst nimmt und ihr „Aufeinander-Bezogen-Sein“ anerkennt.⁵⁴ Das von ihm vorgelegte theologische System unternimmt „mit Hilfe der Methode der Korrelation“ den Versuch, „Botschaft und Situation zu vereinigen“⁵⁵ und somit die Fragen der Situation und die Antworten der Botschaft miteinander ins Gespräch zu bringen. Dazu Tillich: „Es [Tillichs theologisches System; Anm. d. Verf.] setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation.“⁵⁶ Da die Methode der Korrelation für Tillich das Rückgrat seiner Theologie bildet, soll sie im weiteren Verlauf noch näher betrachtet werden.

3.3 Die Methode der Korrelation in der Systematischen Theologie Tillichs

Tillich setzt mit der „Methode der Korrelation“, die bei ihm zu einem Terminus Technicus aufsteigt,⁵⁷ praktisch um, was sich in seiner „apologetischen Theologie“ bereits theoretisch abgezeichnet hat.⁵⁸ Dabei geht es ihm darum, zwischen der menschlichen Situation und der christlichen Botschaft eine adäquate Beziehung her-

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. a.a.O., 15.

⁵³ Vgl. Wehr, Tillich, 41.

⁵⁴ Vgl. Tillich, STh I, 15.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Schüßler, Tillich, 87.

⁵⁸ Vgl. Tillich, STh II, 22.

zustellen,⁵⁹ da schließlich beide zwei Perspektiven der einen Wirklichkeit sind.⁶⁰ Die Fragen, die den gegenwärtigen Menschen existentiell betreffen - ihn umtreiben - will er in eine angemessene Korrelation mit der ewigen Botschaft bringen.⁶¹ Nun ist die „Methode der Korrelation“ für Tillich nicht nur Instrumentarium seiner Theologie, sondern eine „theologische Methode“⁶² und somit selbst inhaltlicher Teil seiner Theologie. Er macht deutlich, dass die „Methode der Korrelation“ keine neue von ihm erfundene Methode ist, da die Korrelationsmethode so alt ist wie die Theologie selbst.⁶³ Sie ist sogar die einzig sinnvolle Methode der Theologie überhaupt.⁶⁴

Tillich begegnete - angestoßen durch Heidegger⁶⁵ - dem methodischen Konzept und dem Begriff der Korrelation zuerst bei Edmund Husserl,⁶⁶ der sich in seiner transzendentalen Phänomenologie der Untersuchung vielschichtiger Korrelationen von Erkenntnisakten und Erkenntnisgegenstand widmet.⁶⁷ Außerdem greift Tillich bei der Entwicklung seiner Korrelationsmethode auf die Religionsphilosophie von Hermann Cohen zurück.⁶⁸ Für den Neukantianer war die Korrelation grundlegend für die Religion, da nur mit ihr das Gott-Mensch-Verhältnis zu denken war.⁶⁹ Nach Cohen ist der Mensch „das Korrelat zum Gotte der Offenbarung“.⁷⁰ Tillich greift die religionsphilosophische Farbe des Begriffs Korrelation bei Cohen auf und integriert ihn in sein eigenes theologisches System.⁷¹ Er wird auch für ihn ein Kernpunkt seiner theologischen Methode, jedoch in anderer Weise als er das für Cohen ist.⁷² Denn während Cohen den Korrelationsbegriff in sein idealistisches Verständnis von Religion integriert,⁷³ steht Tillich - hier in Einklang mit Karl Barth - dieser Auffassung diametral entgegen.⁷⁴ Ganz „unidealistisch“ definiert Tillich „Korrelation“ folgendermaßen: „Er [der Begriff der Korrelation; Anm. d. Verf.] kann die Entsprechung verschiedener Reihen von Daten bedeuten wie etwa bei statistischen Tabellen; er

⁵⁹ Vgl. Wehr, Tillich, 41; Gallus, Tillich, 249.

⁶⁰ Vgl. Gallus, Tillich, 249.

⁶¹ Vgl. Wehr, Tillich, 41; Tillich, STh I, 74.

⁶² Gallus, Tillich, 249.

⁶³ Vgl. Tillich, STh II, 22; vgl. auch Tillich, STh I, 74.

⁶⁴ Vgl. Schüßler, Tillich, 88; Tillich, STh I, 74.

⁶⁵ Vgl. Danz, Philosophy, 185.

⁶⁶ Vgl. Schüßler, Tillich, 89.

⁶⁷ Vgl. Bernet, Husserl, 54.

⁶⁸ Vgl. Schüßler, Tillich, 89.

⁶⁹ Vgl. Kern, Wahrheit, 57.

⁷⁰ Cohen, Religion, 92.

⁷¹ Vgl. Altmann, Korrelation, 316.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Gibbs, Correlations, 21.

⁷⁴ Vgl. Altmann, Korrelation, 316.

kann den logischen Zusammenhang von Begriffen bezeichnen wie etwa bei einer polaren Beziehung; und er kann die reale gegenseitige Abhängigkeit von Dingen oder Ereignissen in Strukturganzheiten meinen.⁷⁵ Tillich entdeckt in der Theologie alle in der Definition des Begriffs „Korrelation“ enthaltenen Bedeutungen. Nochmals⁷⁶ Tillich: „Es gibt Korrelation in dem Sinne der Entsprechung zwischen religiösen Symbolen und dem, was durch sie symbolisiert wird. Es gibt Korrelation im logischen Sinne zwischen Begriffen, die sich auf menschliche Bereiche, und solche, die sich auf Göttliches beziehen. Und es besteht eine reale Korrelation zwischen dem Zustand des religiösen Ergriffenseins des Menschen und dem, was ihn ergreift.“⁷⁷ Alle diese Bereiche finden sich in Tillichs Systematischer Theologie, wo er u.a. Gott und Mensch, Objekt und Subjekt, ewige Botschaft und konkrete Situation, Ekstase und Wunder, Schock und Stigma, Vernunft und Offenbarung jeweils miteinander in Korrelation setzt.⁷⁸

Ehe eine kritische Auseinandersetzung mit Tillichs „Methode der Korrelation“ folgt, soll sein methodisches Vorgehen in aller Kürze deutlich werden.

Tillich muss von zwei Prämissen ausgehen, um seine „Methode der Korrelation“ anwenden zu können: Die (1) Situation des Menschen und die (2) biblische Botschaft sind für ihn zwei unterschiedliche und gegensätzliche Größen.⁷⁹ Der zweite Schritt der Korrelationsmethode ist die (1) Beschreibung der menschlichen Situation mit dem begrifflichen Inventar der Existenzanalyse.⁸⁰ Sicherlich ist Tillich hier von Kierkegaard, Heidegger, Jaspers und besonders von Schelling geprägt.⁸¹ Die Existenzanalyse an sich ist für Tillich aber „so alt wie das Nachdenken des Menschen über sich selbst“⁸². Anschließend gilt es (2) „die Symbole göttlicher Selbstoffenbarung“⁸³ - beispielsweise Gott als Vater oder Jesus Christus als der Herr - aus der biblischen Botschaft hervorzuheben. Diese Symbole sind „verdichtete Aussagen, die ein reiches Sinnpotential besitzen“⁸⁴. Ihre Substanz besteht häufig aus entscheidenden und zentralen Metaphern des christlichen Glaubens.⁸⁵ Hier bedarf es einer reflektier-

⁷⁵ Tillich, STh I, 74.

⁷⁶ Vgl. Schüßler, Tillich, 89.

⁷⁷ Tillich, STh I, 74f.

⁷⁸ Vgl. Schüßler, Tillich, 90.

⁷⁹ Vgl. Leiner, Leitfaden, 146

⁸⁰ Vgl. Tillich, STh I, 76.

⁸¹ Vgl. Leiner, Leitfaden, 146f.

⁸² Vgl. Tillich, STh I, 76.

⁸³ Leiner, Leitfaden, 147.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd.

ten Hermeneutik, die grundsätzlich „als Theorie des human-spezifischen Verstehens und Interpretierens“⁸⁶ verstanden wird.

Der dritte und letzte Schritt vereint nun die Existenzanalyse und die „Symbole der göttlichen Selbstoffenbarung“⁸⁷ in dem Frage-Antwort-Schema, das aus Tillichs „apologetischer Theologie“ bekannt ist.⁸⁸ Die existentielle Frage, die aus der konkreten Situation entsteht, trifft nun auf die Antwort, die die „Symbole göttlicher Selbstoffenbarung“⁸⁹ deutet. Die Deutung geschieht „in der Macht der göttlichen Botschaft“⁹⁰, jedoch in der Sprache der Situation.⁹¹ Zusammenfassend ist Tillichs Vorgehensweise im dritten Schritt der Korrelationsmethode dadurch bestimmt, „daß die Inhalte der theologischen Aussage jeweils in einer adäquaten Beziehung zu dem Menschen stehen, der sie vernehmen soll bzw. dem sie zugeordnet ist.“⁹² Damit wird ein theologisches System deutlich, das sich nicht mit Lehrsätzen von gestern begnügt, sondern das den Gegenwartsbezug besonders hervorhebt. Eine einfache Zitation der biblischen und kirchlichen Quellen geht am gegenwärtigen Menschen vorbei, denn „ohne Vermittlung zur menschlichen Situation kann der Mensch diese Wahrheit nicht empfangen, kann er Antworten auf Fragen, die er niemals gestellt hat nicht verstehen“.⁹³ Zwar kann Tillichs „Methode der Korrelation“ als Frage-Antwort-Schema beschrieben werden, jedoch in äußerst komplexer Form. In dem zweiten Band seiner „Systematischen Theologie“ spezifiziert er die „Methode der Korrelation“ als „Einheit von *Abhängigkeit* und *Unabhängigkeit* zwischen existentiellen Fragen und theologischen Antworten.“⁹⁴ Scheinbar war es für Tillich notwendig geworden, eine Verhältnisbestimmung zwischen Frage und Antwort in seiner Korrelationsmethode nachzureichen, um evtl. unzulässige Vereinfachungen seiner Methodik zu vermeiden. Entscheidend zu dieser Verhältnisbestimmung ist die theoretische Trennung von Form und Inhalt.⁹⁵ Zwar bedingen sich die Form der existentiellen Frage und die Form der theologischen Antwort gegenseitig, der Inhalt wird dadurch jedoch auf den ersten Blick nicht berührt.⁹⁶ Tillich stellt dazu fest, dass es,

⁸⁶ Vgl. Jung, Hermeneutik, 27.

⁸⁷ Leiner, Leitfaden, 147.

⁸⁸ Vgl. Tillich, STh I, 12.

⁸⁹ Leiner Leitfaden, 147.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Wehr, Tillich, 41.

⁹³ Schüßler, Tillich, 88.

⁹⁴ Tillich, STh II, 19.

⁹⁵ Vgl. Pöhlmann, Dogmatik, 101.

⁹⁶ Vgl. ebd.

aufgrund der Unabhängigkeit der beiden Elemente Frage und Antwort, unmöglich sei, die Frage von der Antwort und die Antwort von der Frage zu deduzieren.⁹⁷ Die existentielle Frage des Menschen in seiner existentiellen Situation kann per se keine Ursprung einer Antwort sein.⁹⁸ Göttliche Offenbarungsantwort ist unmöglich aus kontingenter menschlicher Situation ableitbar.⁹⁹ Tillich geht soweit, den Menschen selbst als Frage zu charakterisieren, womit ihm jegliche Anteilhabe an der Antwort versagt ist.¹⁰⁰ Die Antwort kann nur als gegenüber erfahren werden. Tillich beschreibt diese Erfahrung folgendermaßen: „Gott wird offenbar nur durch Gott.“¹⁰¹

Es wurde gesagt, dass Frage und Antwort zwar formal, nicht jedoch inhaltlich, voneinander abhängig sind. Außerdem wurde die inhaltliche Unabhängigkeit von Frage und Antwort erläutert. Nun bedeutet jedoch Korrelation inhaltlich für Tillich beides: gegenseitige Unabhängigkeit *und* Abhängigkeit von Frage und Antwort.¹⁰² Beide sind insoweit voneinander abhängig, als dass die existentielle Frage schon immer von der göttlichen Antwort geprägt und ausgerichtet ist.¹⁰³ Durch Tillichs Inkonsistenz bei der Unabhängigkeit von Frage und Antwort entsteht eine Schwierigkeit, der es sich zu stellen gilt, denn kann noch von einer tatsächlichen Frage die Rede sein, wenn die Frage durch die Antwort normiert wird?¹⁰⁴ Vor allem seine Christologie wird ersichtlich, dass Tillich eben doch Theologe ist, wenn er die Existentialphilosophie als besondere Interpretationsweise der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung gebraucht, ohne sie als solche anzuwenden.¹⁰⁵ Dazu kommentiert Hermann Fischer differenziert: „Die Frage erfährt also ihre Verdeutlichung und Tiefenschärfe nicht oder nicht nur aus Problembeständen menschlicher Wirklichkeit, wie das systematische Programm es will, sondern erscheint schon in einem substantiell-theologischen Interpretationsrahmen.“¹⁰⁶ Martin Leiner hält zwar richtigerweise dagegen, dass Tillich sich von einer supranaturalistischen bzw. metaphysisch-deduktiven Methodik distanzierte,¹⁰⁷ jedoch lässt sich eine gewisse Inkonsistenz zumindest in der Systematischen Theologie nur schwer leugnen.

⁹⁷ Vgl. Tillich, STh II, 19.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 20.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 22, Schüßler, Tillich, 90.

¹⁰⁴ Vgl. Schüßler, Tillich, 91.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 91f.

¹⁰⁶ Fischer, Christologie, 225.

¹⁰⁷ Vgl. Leiner, Kein Gott, 5.

Einen Hauptkritikpunkt, der hier zur Sprache kommen soll, formuliert Oswald Bayer, im Rückgriff auf die Kritik Gunda Schneider-Flumes, in seinem Beitrag für das „Cambridge Companion to Paul Tillich“.¹⁰⁸ Ausgehend vom Begriff der Sünde, der bei Tillich zum Begriff der Entfremdung umformuliert wird, macht er auf die Gefahr der Korrelationsmethode aufmerksam, die darin besteht, das theologische Fundament, zugunsten eines geschlossenen philosophischen Theoriegebäudes, zu verlassen.¹⁰⁹ So habe Tillich beispielsweise den Sündenbegriff zugunsten des Entfremdungsbegriffs aufgegeben, da sich dieser in sein philosophisches Essenz-Existenz-Schema eingliedern lasse.¹¹⁰ Die kategorische Kritik bringt er so auf den Punkt: „Tillich’s pre-formed philosophical understanding of sin must be contrasted with the theological task to begin with the Bible and avoid all temptation to reduce its unsettling message to a closed philosophical system.“¹¹¹ Die Fundamentalkritik Beyers enthält den Verdacht, dass Tillichs Denken den Übergang von Theologie zur Philosophie vollzogen hat und in diesem Sinne nicht mehr als Theologie zu gelten habe.¹¹² Das Problem solcher Grundsatzkritik besteht darin, dass sie notwendig komplexe Positionen reduziert und dadurch verkürzt. Wie schon deutlich wurde, sieht sich Tillich selbst auf der Grenze zwischen Theologie und Philosophie ohne jedoch sein theologisches Fundament zu verlassen. Tillichs Selbstanspruch ist ein deutlich theologischer - wenn nicht gar ein christologischer -, was schon in der Einleitung seiner Systematischen Theologie deutlich wird, wenn er Theologie damit begründet, „daß der göttliche *logos* - das göttliche Offenbarungswort und die Wurzel alles menschlichen *logos* - Fleisch geworden, daß Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Ereignis „Jesus als der Christus“ manifest geworden ist.“¹¹³ Das christologische Bekenntnis Tillichs und seine Charakterisierung der Korrelationsmethode als „eine theologische Aussage“¹¹⁴ machen deutlich, dass Tillichs Anspruch ein theologischer Anspruch ist. Beyers oberflächliche Kritik geht an der Sache vorbei, wenn er Tillich wegen dem Gebrauch von Termini kritisiert, die aus dem theologischen Vokabular herausfallen, da er bewusst auf nichttheologisches Vokabular zurückgreift, um den

¹⁰⁸ Vgl. Bayer, Tillich, 24f.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 25.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 24f.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Tillich, STh I, 24.

¹¹⁴ A.a.O., 15.

christlichen Glauben für seine Zeitgenossen verständlich zu machen.¹¹⁵ Außerdem kann die Kritik Beyers, Sünde nicht Sünde zu nennen, in radikalisierte Form zu einer prinzipiellen Skepsis gegenüber der Kontextualisierung des Evangeliums ausgeweitet werden, die an dieser Stelle nicht verfolgt werden kann. Sachlich trifft sie Tillich nicht, da Beyer nicht konkret belegen kann, wo Tillich das theologische Fundament verlässt und Tillich selbst eindeutig theologisch Stellung bezieht.

3.4 Der korrelative Aufbau der Systematischen Theologie Tillichs

Als theologische Methode bestimmt die Korrelation den Aufbau und die Struktur der Systematischen Theologie. Dazu Tillich: „Der Aufbau des theologischen Systems ergibt sich aus der Methode der Korrelation. Die Methode der Korrelation fordert, daß jeder Teil des Systems einen Abschnitt enthält, indem die Frage durch die Analyse der menschlichen Existenz [...] entfaltet und einen weiteren Abschnitt, in dem die theologische Antwort [...] der systematischen Theologie gegeben wird.“¹¹⁶ Tillich gliedert die Methode der Korrelation in fünf Teile, in denen er der existentiellen Situation die göttliche Botschaft gegenüberstellt,¹¹⁷ die miteinander in Konfrontation treten und sich aufeinander beziehen.¹¹⁸ Diese Teile nennt er „Vernunft und Offenbarung“¹¹⁹, „Sein und Gott“¹²⁰, „Die Existenz und der Christus“¹²¹, „Das Leben und der Geist“¹²² und „Die Geschichte und das Reich Gottes“¹²³. Die existentielle „Frage“ an erster Stelle und die ewige göttliche Botschaft an zweiter Stelle sind formal strukturiert und deutlich durch die verbindende Konjunktion „und“ getrennt. Nochmals Tillich: „Diese Einteilung muß durchgehend aufrecht erhalten werden. Sie ist das Rückgrat im Aufbau des vorliegenden Systems.“¹²⁴ Auf inhaltliche Beobachtungen der Systematischen Theologie wird der Verfasser im Laufe dieser Arbeit immer wieder zu sprechen kommen. Sie sollen hier nicht gesondert benannt werden.

¹¹⁵ Martin Leiner geht darauf detailliert ein. (Vgl. Leiner, Tillich, 37.)

¹¹⁶ Tillich, STh I, 80.

¹¹⁷ Vgl. a.a.O., 349ff.

¹¹⁸ Vgl. Gallus, Tillich, 251.

¹¹⁹ Tillich, STh, 349.

¹²⁰ A.a.O., 350.

¹²¹ A.a.O., STh II, 195.

¹²² A.a.O., STh III, 529.

¹²³ A.a.O., 532.

¹²⁴ A.a.O., STh I, 80.

3.5 Korrelation und Anthropologie

Wenn Tillichs Methode der Korrelation mit der existentiellen Frage, also der Frage nach dem Ganzen der menschlichen Existenz, beginnt, setzt sie bei der Anthropologie - also der Lehre vom Menschen - ein. Die Pointe der existentiellen Frage ist für ihn stark in der philosophischen Anthropologie verhaftet.¹²⁵ So kann er schreiben: „Der Mensch *ist* die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat.“¹²⁶ Da der Mensch selbst die Frage ist, kann Tillich die existentiellen Grundfragen des Menschen schon in der Frühzeit der humanen Geschichte und der frühen Kindheit des Individuums verorten.¹²⁷ In der Frage nach sich selbst lernt der Mensch „Ich“ zu sagen - er entwickelt ein Selbst-Bewusstsein.¹²⁸ Er versteht also unter dem Menschsein: „nach dem eigenen Sein fragen und unter dem Eindruck der Antwort leben, die auf diese Frage gegeben wird.“¹²⁹ Das Fragen ist also für Tillich *expressis verbis* anthropologische Grundkonstante. Tillich ergänzt jedoch noch seine Definition von Menschsein, das für ihn auch bedeutet: „Antworten auf die Frage nach dem eigenen Sein erhalten und Fragen unter dem Eindruck dieser Antworten stellen.“¹³⁰ Der Mensch ist Fragender - und zwar im existentiellen Sinne, so dass er selbst zur Frage wird -, jedoch er ist auch Empfangender und Adressat der Antwort, die ihm seitens der Offenbarung begegnet.¹³¹ Die Methode der Korrelation nimmt die menschliche Situation ernst, indem sie mit einer Analyse dieser Situation beginnt, aus der die existentiellen Fragen des Menschen hervortreten. Somit beginnt ein entscheidender Schritt der Korrelationsmethode und des Denkens Tillichs an sich mit einer anthropologischen Fragestellung. Inwieweit und in welchem Sinne in Tillichs Systematischer Theologie von Anthropologie die Rede ist, soll im weiteren Verlauf beantwortet werden.

¹²⁵ Vgl. a.a.O., STh I, 76.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. Wehr, Tillich, 42.

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Vgl. ebd.

4. „Der Mensch ist die Frage nach sich selbst“¹³² - Tillichs Anthropologie auf der Grenze von philosophischer und theologischer Anthropologie

Auf den Zusammenhang zwischen Tillichs Methode der Korrelation und seiner Anthropologie wurde schon hingewiesen. Der Mensch, in seiner existentiellen Situation, findet sich selbst als Frage wieder.¹³³ Die Methode der Korrelation bietet zwar den Schlüssel zu Tillichs Systematischer Theologie, aber einen entscheidenden Teil dieser Methode -die Frage- bildet die philosophische Anthropologie. Gallus schreibt dazu: „Die Philosophie analysiert die Existenz ›von unten‹.“¹³⁴ Der Theologe, der mit der Korrelationsmethode arbeitet, muss also Philosoph werden, um die Frage auf der Ebene der Existenz zu bearbeiten, aber wieder Theologe werden, wenn er die Antwort in den Vordergrund stellt.¹³⁵ Diese Antwort entstammt der Offenbarung, da der Mensch und mit ihm die Philosophie die letzten Fragen nicht zufriedenstellend und letztgültig beantworten kann.¹³⁶ Tillich beschreibt diese ‚Existenz auf der Grenze‘ wie folgt: „Seine [des Theologen; Anm. d. Verf.] Augen sind teilweise auf das gerichtet, was ihn unbedingt angeht, wie das auch bei jedem Philosophen der Fall ist. Trotzdem ist sein Sehakt autonom, denn er wird nur von dem Gegenstand bestimmt, der ihm in seiner Erfahrung gegeben ist. Wenn er etwas sieht erwartet er nicht, es im Lichte seiner theologischen Antwort zu sehen.“¹³⁷ Seine Anthropologie ist also bewusst zuerst und vor allem philosophische Anthropologie. Inwieweit ist sie dann aber noch Thema der Theologie? Tillichs Anthropologie ist insofern theologisch, als dass sie den Menschen nur in Beziehung zu Gott denken kann.¹³⁸ Beide sind aufeinander bezogen und gegen- und aufeinander ausgerichtet.¹³⁹ Indem Tillich eine „dynamische Anthropologie“ der Gott-Mensch-Beziehung betreibt, bleibt seine Anthropologie immer theologische Anthropologie, selbst wenn die existentielle Fragestellung primär philosophischer Natur ist.¹⁴⁰ Auf welchen Entscheidungen Tillichs Anthropologie fußt soll nun kurz erläutert werden.

¹³² A.a.O., STh I, 76.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Gallus, Tillich, 250.

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Vgl. ebd.

¹³⁷ Vgl. Tillich, STh I, 78.

¹³⁸ Vgl. Rösler, Anthropologie, 43.

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 6.

4.1 Anthropologie als Ontologie

In der Systematischen Theologie Tillichs gilt ein herausragendes Interesse der Ontologie, die mehr und mehr eine zentrale Position im Denken Tillichs einnimmt.¹⁴¹ Dieses ontologische Denken wird von Erdmann Sturm als „theonome[] oder theologische[] Ontologie“¹⁴² bezeichnet, da Tillich den Versuch unternimmt, philosophische Ontologie und Offenbarungstheologie gemeinsam zu denken.¹⁴³ Zwei Ansichten lassen aufhorchen: Tillich verbindet (1) ein offenbarungstheologisches und somit geschichtliches Element mit einem übergeschichtlichen abstrakten Element, ohne darin nennenswerte Schwierigkeiten zu sehen¹⁴⁴ und (2) tauscht den traditionellen aristotelischen Begriff „Metaphysik“ gegen den Terminus „Ontologie“.¹⁴⁵ Tillichs problemlose Verknüpfung von Ontologie und geschichtlicher Situationsanalyse rührt daher, dass er beide Denkrichtungen als wechselseitig aufeinander verweisend wahrnimmt.¹⁴⁶ Die abstrakte und die geschichtliche Situation lassen sich für ihn korrelativ interpretieren,¹⁴⁷ schließlich bildet die Ontologie die Basis für alles Sagbare, wohingegen jegliche ontologische Aussage „nur“ in geschichtlich-kontingenten und -kontextuellen Sätzen formuliert werden kann. Der Grund für die Priorisierung des Begriffs „Ontologie“ vor dem Begriff „Metaphysik“ ist komplexer. Zwar begründet Tillich selbst formal, indem er den Terminus „Metaphysik“, aufgrund des räumlichen Gehalts von „meta“,¹⁴⁸ als missverständlich charakterisiert, jedoch hat seine Wahl sicherlich auch sachliche Gründe.¹⁴⁹ Indem er die Metaphysik, die seit Aristoteles als Seins- und Gotteslehre gilt, auf die Ontologie - die Lehre vom Sein - reduziert, kann er das Verhältnis von Philosophie und Theologie binnentheologisch bestimmen und somit die Theologie der Philosophie voranstellen.¹⁵⁰ Hans Zahrnt greift Tillichs Bild, dass sich Theologie und Philosophie wechselseitig umschließen, auf und resümiert bezogen auf Tillichs Denken: „Die Theologie hat die kräftigeren Arme.“¹⁵¹ Wenn Tillich Anthropologie also ontologisch bestimmt, so ist die Be-

¹⁴¹ Vgl. Danz, philosophy, 184.

¹⁴² Sturm, Wort, 35.

¹⁴³ Vgl. Danz, Religion, 13.

¹⁴⁴ Vgl. Glöckner, Telos, 29.

¹⁴⁵ Vgl. Schüßler, Theologe, 149.

¹⁴⁶ Vgl. Glöckner, Telos, 29.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. Schüßler, Tillich, 86.

¹⁴⁹ Vgl. Schüßler, Theologe, 149.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Vgl. Zahrnt, Gott, 418.

stimmung philosophischer Natur, die jedoch grundsätzlich eine theologienaehe Neigung hat.

Was versteht Tillich nun aber unter Ontologie und in welchem Zusammenhang dazu steht seine Anthropologie? Hierzu schreibt Tillich im ersten Band der Systematischen Theologie:

„Die ontologische Frage lautet: Was ist das Sein selbst? Was ist das, das nicht ein besonders Seiendes oder eine Gruppe von Seiendem ist, nicht etwas Konkretes oder etwas Abstraktes, sondern vielmehr etwas, das immer mitgedacht wird [...] Philosophie stellt die Frage nach dem Sein als Sein. Sie untersucht den Charakter alles dessen, was ist, sofern es ist. [...] Die Frage nach dem Sein als Sein ist ‚Erste Philosophie‘, oder wenn dieses Wort noch gebraucht werden könnte, ‚Metaphysik‘.“¹⁵²

Es wurde schon erwähnt, dass Tillich statt von Metaphysik von Ontologie spricht. Hierbei nimmt er zum einen Aspekte der Ontologie Heideggers auf, wenn er der Philosophie „die Frage nach dem Sein als Sein“¹⁵³ zuteilt.¹⁵⁴ Zum anderen versucht er eine Verhältnisbestimmung von Sein und Seiendem unter der Perspektive der Universalität.¹⁵⁵ Es geht ihm dabei darum, das Sein, als das erste Allgemeine, den anderen ontologischen Begriffen Vorgängige herauszustellen.¹⁵⁶ Dadurch kann es zwar nicht begrifflich bestimmt, aber in Beziehung zu anderem Seienden gesetzt werden.¹⁵⁷ Indem Tillich das Sein als das Allgemeine definiert, kann er die ontologische (Schlüssel-)Frage als Frage nach dem Sein-Selbst, also „Warum *ist* etwas, warum *ist* nicht nichts?“¹⁵⁸, postulieren,¹⁵⁹ die nach Tillich zum „metaphysischen Schock“ führt.¹⁶⁰ Die anthropologische Pointe Tillichs deutet sich hier schon an, wenngleich sie in den vier Schichten ontologischer Begriffe eindeutig wird, die Tillich vorstellt: „1. die ontologische Grundstruktur, die die Bedienung der ontologischen Frage ist; 2. die Elemente, die die ontologische Struktur konstituieren; 3. die Charakteristika des Seins, die die Bedingung der Existenz sind, und 4. die Kategorien des Seins und Erkennens.“¹⁶¹ Schon in den ersten beiden Tiefenschichten sollte der Einfluss der Anthropologie auf Tillichs Ontologie exemplarisch deutlich werden. Die erste Schicht ist für Tillich der transzendente Ausgangspunkt der Frage nach dem Sein. Bedingung der Möglichkeit dieser Frage ist eine Selbst-Welt-Struktur,

¹⁵² Tillich, STh I, 193.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Vgl. Scharlemann, Ontologie, 101.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁵⁷ Vgl. ebd.

¹⁵⁸ Vgl. Tillich, STh I, 193.

¹⁵⁹ Vgl. Wenz, Kontext, 278.

¹⁶⁰ Vgl. Tillich, STh I, 193.

¹⁶¹ A.a.O., 194.

denn „das Selbst ohne Welt ist leer, die Welt ohne Selbst ist tot.“¹⁶² Der Mensch erlebt das Selbst-Sein immer als Da-Sein und lokalisiert dieses sofort mit In-der-Welt-Sein. Indem er sich in seinem Da-Sein als gegenüber zur Welt wahrnimmt und dadurch Welt transzendiert, entsteht ein Subjekt-Objekt-Dualismus, den Tillich wie folgt kommentiert: „Die Frage: ‚Was geht der Dualität von Selbst und Welt, von Subjekt und Objekt voraus?‘ ist eine Frage, bei der die Vernunft in ihren eigenen Abgrund blickt - einen Abgrunde, in dem Unterscheidung und Ableitung verschwinden. Nur Offenbarung kann die Antwort geben.“¹⁶³ Die apriorische Voraussetzung für die Tillich'sche Ontologie ist die Polarität von Subjektivität und Welt als ontologische Grundstruktur.¹⁶⁴

Die zweite ontologische Schicht der Elemente, die die ontologische Grundstruktur begründen, besteht ebenfalls aus den gegensätzlichen Polen Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form sowie Freiheit und Schicksal.¹⁶⁵ Das erste Gegensatzpaar beschreibt das Seiende als auf sich selbstbezogenes bzw. „Für-Sich“ Seiendes und gleichzeitig als Welt-bezogenes und von ihr abhängiges Seiendes.¹⁶⁶ Form und Dynamik verweisen als zweites Gegensatzpaar auf den von Sein und Werden,¹⁶⁷ nehmen aber bei Tillich keine entscheidende Rolle ein. Entscheidend hingegen ist der Gegensatz von Freiheit und Schicksal, da „in [ihm] die Beschreibung der ontologischen Grundstruktur und ihrer Elemente ihre Erfüllung und ihren Wendepunkt erreicht. Freiheit in Polarität mit Schicksal ist das Strukturelement, das Existenz ermöglicht, da es die essentielle Notwendigkeit des Seins transzendiert, ohne es zu zerstören.“¹⁶⁸ Der Gegensatz zwischen Freiheit und Schicksal ist für das Sein des Menschen elementar, da er sich darin der Selbst-Welt-Struktur bewusst wird, die zu eidlicher Freiheit führt.¹⁶⁹ Indem das menschliche Sein sich seiner endlichen Freiheit bewusst wird, wird es sich auch seines endlichen Seins bewusst, das „nicht nur am Sein, sondern auch am Nichtsein [partizipiert].“¹⁷⁰

¹⁶² Tillich, STh I, 202.

¹⁶³ A.a.O., 205.

¹⁶⁴ Vgl. Wenz, Kontext, 279.

¹⁶⁵ Vgl. ebd.

¹⁶⁶ Vgl. a.a.O., 280.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

¹⁶⁸ Tillich, STh I, 214.

¹⁶⁹ Vgl. Wenz, Kontext, 280.

¹⁷⁰ Vgl. Tillich, STh I, 219.

Die dritte ontologische Schicht bilden für Tillich das Begriffspaar Essenz und Existenz, die in ihrer Polarität die Existenz von endlich Seiendem erst ermöglichen.¹⁷¹

In der vierten und letzten ontologischen Schicht befinden sich für Tillich Strukturen und Kategorien, wie etwa Raum und Zeit, Kausalität und Substanz oder Kontingenz und Notwendigkeit, denen das Sein in einer verwirklichten Existenz unterworfen ist.

Der Mensch kann somit die ontologische Frage nicht theoretisch und distanziert stellen, da er zwangsläufig an ihr Teil hat.¹⁷² Ebenso kann aber auch Anthropologie nicht ohne Rückbezug auf die Ontologie betrieben werden.¹⁷³ Wenn Tillich schon auf erster ontologischer Ebene von einer Selbst-Welt-Struktur spricht, so wird ersichtlich, dass seine Ontologie früh auf ein erkenntnistheoretisches Modell hinweist, dass auch Auswirkungen auf Tillichs Anthropologie hat. Es muss also gezeigt werden, inwiefern seine Anthropologie auf erkenntnistheoretischen Überlegungen fußt.

4.2 Anthropologie als Epistemologie

Tillichs epistemologisches Modell unterscheidet sich von klassischen Erkenntnistheorien, die sich auf den mentalen Vollzug von Denkprozessen beziehen, insofern, dass nicht nur das Denken, sondern das Sein an sich Gegenstand seiner Epistemologie ist.¹⁷⁴ Den Hintergrund der universalen Ausweitung seiner Erkenntnistheorie bietet die Anthropologie, da es für Tillich unmöglich erscheint, dass die religiöse Frage eine rein intellektuelle Frage ist. Viel mehr drückt sich die religiöse Frage - als existentielle Frage - im ontologischen und anthropologischen Sein des Menschen aus.¹⁷⁵ Er ist als ganzer Mensch an der Frage beteiligt und mit ihr verstrickt. Hierzu schreibt Dienstbeck: „Nicht einfach das Denken des Menschen ist Bezugspunkt religiösen Vollzugs, sondern das Sein des Menschen als solcher, mithin sein Sich-Erfahren als Seiendes.“¹⁷⁶ Neben das Denken tritt also, so Tillich, die Erfahrung, die Tillich ebenfalls als epistemologische Kategorie betrachtet. Das Denken und die Erfahrung füh-

¹⁷¹ Vgl. Glöckner, Telos, 31.

¹⁷² Vgl. Wenz, Kontext, 280.

¹⁷³ Auf den gegenseitige Abhängigkeit von Ontologie und Anthropologie machte schon Peter Haigis aufmerksam: „Tillich Ontologie mündet [...] in eine Anthropologie ein, was freilich konsequent ist, da eben der Mensch dasjenige Seiende ist, das die Seinsfrage stellt.“ (Haigis, Einung, 286.)

¹⁷⁴ Vgl. Dienstbeck, Strukturtheorie, 418f.

¹⁷⁵ Vgl. a.a.O., 419.

¹⁷⁶ Ebd.

ren zum Bewusstsein des Selbst in einer Selbst-Welt-Struktur. Das Bewusstsein des Selbst ist die Basis der Erkenntnistheorie Tillichs, da es dem ganzen Menschen zukommt. Gleichzeitig ist das Bewusstsein des Selbst in einer Selbst-Welt-Struktur eine Schicht des Seins in Tillichs Ontologie.¹⁷⁷ Er gründet somit seine Epistemologie in der Ontologie, die er als allumfassende Wirklichkeit versteht, welche erst Erkenntnisprozesse ermöglicht,¹⁷⁸ und weißt ihr die Funktion zu, „die Struktur der Handlungsvollzüge des Selbst zu explizieren“¹⁷⁹. Es lässt sich mit Tillich sagen: „Jede erkenntnistheoretische Aussage ist implizit ontologisch.“¹⁸⁰ Da das ganze Bewusstsein des Menschen von Tillich unter dem Begriff der Erkenntnistheorie betrachtet wird und diese überdies ontologisch nachgeschaltet ist, wird deutlich, dass Erkenntnistheorie für Tillich notwendig auch Anthropologie ist.

Es wurde erwähnt, dass die religiöse Frage nicht theoretischer Natur sein kann, sondern den Menschen in seinem ganzen Sein betrifft. So konnte die Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Ontologie gezeigt werden. Außerdem wurde so deutlich, dass Tillich „eine Ontologie aus fundamentalanthropologischer Perspektive“¹⁸¹ bietet. Nun soll gezeigt werden, dass für Tillich die religiöse Frage den Menschen in seinem ganzen Sein *existentiell* betrifft.

4.3 Anthropologie als Existenzialphilosophie

Sicherlich wurde Tillich in der Wahl der Existenzialphilosophie als Basis seiner Anthropologie von Martin Heidegger und Karl Jaspers beeinflusst, wenngleich er zuvor schon durch die Lektüre des späten Schelling und Kierkegaards mit existenzialphilosophischen Konzepten bekannt wurde.¹⁸² Man kann sogar die Einflüsse, die Tillichs Existenzialphilosophie prägen, bis hin zu Blaise Pascal und Bonaventura¹⁸³ oder noch weiter bis zu Augustinus zurückverfolgen.¹⁸⁴ Der ursprüngliche Impuls zu Tillichs Existenzialphilosophie ist nicht letztgültig festzustellen, jedoch kann gesagt werden, dass die existentielle Analyse für Tillichs Anthropologie von herausragender

¹⁷⁷ Vgl. Danz, Religion, 301f.

¹⁷⁸ Vgl. Haigis, Beten, 50.

¹⁷⁹ A.a.O., 302.

¹⁸⁰ Tillich, STh I, 87.

¹⁸¹ Haigis, Beten, 51.

¹⁸² Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 38.

¹⁸³ Tillich wertschätzende Haltung der mystischen Theologie gegenüber wurde schon mehrfach untersucht und ist unumstritten. (Vgl. Schütz, Rudolf Otto, 223, Anm. 89.)

¹⁸⁴ Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 38.

Bedeutung ist, da für ihn der Existenzialismus ein „natürliche[r] Bundesgenosse des Christentums“¹⁸⁵ ist.

Der Mensch an sich ist nach Tillich zweifelsohne ein Fragender.¹⁸⁶ Er kann Menschsein gar nicht anders denken, da sein Menschenbild der traditionellen Anthropologie folgt, die nach dem ‚Wesen‘ oder der ‚Natur‘ des Menschen fragt¹⁸⁷. „[W]eil sein Menschenbild trotz moderner anthropologischer Züge von der Annahme der metaphysischen Verwurzelung des essentiellen Menschseins geprägt ist,“¹⁸⁸ erlebt er eine Sein-Sollen-Differenz, die ihn im Bewusstsein seines Seins nach seinem Sollen fragen lässt. Er ist sich in der Tiefe seines Seins bewusst, dass er nicht der ist, der er sein sollte. Stattdessen erlebt er sich als sterbliches, verletzliches, gebrechliches und hinfälliges Wesen.¹⁸⁹ Sein Menschsein erfährt er als bedrohte Existenz, deshalb steht der Mensch in seiner Ganzheit als Frage und zugleich Fragender da. Er ist unfähig eine Antwort zu geben, da diese Antwort nicht aus der existentiellen Frage hergeleitet werden kann.¹⁹⁰ Die Möglichkeiten der Existenzphilosophie liegen für Tillich in der Herausarbeitung der Frage.¹⁹¹ An der Antwort hingegen hat sie keinen Anteil.¹⁹² Tillich stellt dazu fest: „Gott ist die Antwort auf die in der menschlichen Endlichkeit beschlossene Frage.“¹⁹³ Wenn nun aber aus Existenzialphilosophie keine Antworten, sondern nur Fragen hervorgehen, wo ist dann der Mehrwert dieser Denkweise? Der besteht darin, die *richtigen* Fragen zu stellen. Im Gegensatz zur neuzeitlichen Philosophie, die vor allem am Menschen als einem „vernunftbegabten Subjekt“ interessiert war, beschäftigt den Existentialismus das „existierende Subjekt“ in seiner ganzen Fülle.¹⁹⁴ Der Mensch als Seiender, der die Weltwirklichkeit direkt erfährt, steht im Blickpunkt.

Jedoch steht die Existentialphilosophie nicht alleine, denn Tillich stellt ihr die idealistische Essentialphilosophie, die laut ihm in Hegel ihren Höhepunkt¹⁹⁵ erreicht,

¹⁸⁵ Vgl. Tillich, STh II, 33.

¹⁸⁶ Vgl. Tillich, STh I, 76

¹⁸⁷ Vgl. Anja Horstmann-Schneider, Existenz, 82f.

¹⁸⁸ A.a.O., 82.

¹⁸⁹ Vgl. a.a.O. 83.

¹⁹⁰ Vgl. Tillich, STh I, 79

¹⁹¹ Tillich kann mit Hilfe des Existenzialismus zwar keine Antworten geben, jedoch kann er so „die klassische christliche Interpretation der Existenz wieder[en]tdecken.“ (Vgl. Tillich, STh II, 33.)

¹⁹² Vgl. Tillich, STh I, 79

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 38.

¹⁹⁵ Vgl. Tillich, G IV, 134f.

gegenüber.¹⁹⁶ Die Essentialphilosophie ist als Wesensphilosophie Gegenstück zur Existenzialphilosophie, da sie nach dem Wesentlichen des Seins fragt.¹⁹⁷ Keine Philosophie - auch nicht die Existenzialphilosophie - kann sich dieser Frage nach dem „Wesen des Menschen in seiner essentiellen Struktur“¹⁹⁸ entziehen. Essential- und Existentialphilosophie stehen sich jedoch nicht kontradiktorisch gegenüber, sondern verweisen bei Tillich aufeinander.¹⁹⁹

Im Kontrast zur Essentialphilosophie versucht die Existenzialphilosophie „eine Beschreibung des antiessentiellen, d.h. entfremdeten Zustand des Menschen und seiner Welt“²⁰⁰ in seiner konkreten Situation zu geben.²⁰¹ Weiterhin beschreibt Tillich: Die Existentialphilosophie hat „diejenigen Elemente innerhalb einer Erfahrung zu beschreiben, in denen der Gegensatz zwischen dem, was der Mensch wesenhaft ist, und dem, was er in seinem aktuellen Dasein ist, zum Ausdruck kommt.“²⁰² Sie „spricht z. B. von der Endlichkeit, die nur im unmittelbaren Gewahrenden innerhalb der Situation selbst erfaßt werden kann. Die Endlichkeit ist die Erfahrung meiner Endlichkeit im Gegensatz zu einer Endlichkeit, die ich objektiv wahrnehme.“²⁰³ Im Fokus der Essentialphilosophie steht also keine abstrakte Theorie, sondern das menschliche Subjekt in seiner konkreten existentiellen Situation als endliches, kontingentes und entfremdetes Wesen. Tillich erkennt in den Begriffen der Essenz und Existenz, die er der Essential- und Existentialphilosophie entlehnt, adäquate Termini zur Beschreibung des menschlichen Selbstverständnisses, da der essentielle Status des Subjekts in Relation zu seinem konkret-verwirklichten existentiellen Status gesetzt werden muss.²⁰⁴ Schüßler fasst den Wert der Existenzialphilosophie für Tillich zusammen: „Die Unterscheidung zwischen einem ‚wesentlichen‘ und einem ‚vorfindlichen‘ Sein - religiös ausgesprochen zwischen geschaffener und wirklicher Welt [...] ist [...] für seine ganze Anthropologie konstitutiv.“²⁰⁵ Tillichs Anthropologie ist also deutlich von existentialphilosophischen Überlegungen geprägt, die als Rückgrat seiner Anthropologie fungieren.

¹⁹⁶ Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 38f.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 39.

¹⁹⁸ Tillich, G V, 224.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ A.a.O., 226.

²⁰¹ Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 39.

²⁰² Tillich, G V, 226.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Vgl. Schüßler, Philosophieverständnis, 40f.

²⁰⁵ A.a.O., 41.

5. Anthropologische Grundbegriffe in der Systematischen Theologie Paul Tillichs

Nachdem die Fundamente der Anthropologie Paul Tillichs besprochen wurden, sollen nun Schlüsselbegriffe seiner anthropologischen Konzeption innerhalb der Systematischen Theologie vorgestellt und erläutert werden. Die folgenden Erläuterungen der Begriffe das Sein, das Nichtsein, das Seiende, das Endliche, das Unendliche, die Essenz, die Existenz sollen einen einführenden Blick auf die Terminologie Tillichs geben.

5.1 Das Sein und das Nichtsein

Die Differenzierung zwischen Sein und Nichtsein ist für Tillichs Denken fundamental wichtig.²⁰⁶ In ihr liegt der Anfang des Philosophierens - ja, sogar des Denkens im Allgemeinen. Tillich schreibt dazu in dem Aufsatz „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ (1956): „Weil wir zwischen Sein und Nicht-Sein stehen und nach einer Seinsform verlangen, die über das Nicht-Sein in uns selbst und in unserer Welt triumphiert, darum philosophieren wir.“²⁰⁷ Der Mensch versucht also, die Oberhand über das Nichtsein in sich und der Welt zu erhalten, indem er es hinterfragt und überdenkt. Wenn Tillich von einem Siegeswunsch über das Nichtsein spricht, dann könnte er eventuell bewusst den Terminus „triumphieren“ verwenden, der den feierlichen Einzug eines Feldherren nach einer siegreichen Schlacht beschreibt.²⁰⁸ Schließlich ist der Mensch in keiner Situation dermaßen in seiner Existenz bedroht wie im Krieg, wo er um sein Leben - seine Existenz - kämpft. Ebenso unumgänglich ist nach Tillich die Frage nach dem Sein. „Der Mensch ist von Natur ein Philosoph, da er unausweichlich die Frage nach dem Sein stellt,“²⁰⁹ bemerkt Tillich. Die den Menschen existentiell betreffende Frage ist also eine philosophische: Die Frage nach dem Sein. Sie ist - konkreter - eine ontologische Frage, da sie sich dem Menschen im Spannungsfeld von Sein und Nichtsein widmet.²¹⁰ In Tillichs Frage „Warum *ist* etwas, warum *ist* nicht nichts?“²¹¹ wird der „Schock des Nichts-

²⁰⁶ Vgl. Murmann, Freiheit, 123.

²⁰⁷ Tillich, G V, 145.

²⁰⁸ Vgl. Latte, Religionsgeschichte, 152.

²⁰⁹ Tillich, G V, 142.

²¹⁰ Vgl. Murmann, Freiheit, 123.

²¹¹ Tillich, STh I, 193.

eins“²¹² manifest, der den Menschen im Spannungsfeld von Sein und Nichtsein, angesichts der Eventualität des Nichtseins, ereilt.²¹³ Nun muss dem Nichtsein eine entscheidende Wirkungsmacht zuerkannt werden, da es zu dem „Schock des Nichtsein“ bzw. dem „metaphysischen Schock“ führt, der den Menschen unmittelbar betrifft, sobald er die Frage nach dem Sein stellt.²¹⁴ Tillich folgt darin Max Scheler, der einige Jahrzehnte zuvor schrieb: „Hat sich der Mensch [...] einmal aus der gesamten Natur herausgestellt und sie zu seinem ‚Gegenstande‘ gemacht, so muß er sich gleichsam erschauernd umwenden und fragen: ‚Wo stehe ich denn selbst? Was ist mein Standort?‘ [...] So schaut er gleichsam bei dieser Umwendung hinein ins Nichts: er entdeckt in diesem Blicke gleichsam die *Möglichkeit* des ‚absoluten Nichts‘ - und dies treibt ihn weiter zu der Frage: ‚warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ‚ich‘ überhaupt?‘“²¹⁵ Schon für Scheler folgt aus dem Blick ins Nichts die Sorge um das menschliche Sein, dass sich als bedrohtes und endliches Sein herausstellt.

In welchem Verhältnis steht jedoch die existentielle Frage des Menschen zum Sein und zum Nichtsein? Es wurde schon festgestellt, dass der Mensch die existentielle Frage formuliert. Die Frage wird also vom Menschen gedacht. Tillich stellt dazu fest: „Das Denken muß mit dem Sein beginnen; es kann nicht hinter das Sein zurückgehen, wie die Form der Frage selber zeigt. [...] Das Denken ist im Sein begründet, und es kann diese Basis nicht verlassen.“²¹⁶ Das Sein ist apriorische Bedingung der Möglichkeit von Denken.²¹⁷ Jedoch kann das Denken das Sein negieren²¹⁸ und es dadurch zu Nichtsein transzendieren,²¹⁹ da ihm sowohl Anteile von Sein wie auch von Nichtsein zukommen.²²⁰ Die Anteile sind jedoch nicht gleichwertig, da die Bedingung des Denkens von Nichtsein in der Notwendigkeit des Seins des Denkenden liegt.²²¹ Mit Murmann lässt sich also zusammenfassend sagen: „[D]as Sein hat ontologische Priorität vor dem Nichtsein.“²²² D.h. es ist gegebener Umstand, welcher Voraussetzung seiner eigenen Negation ist. An diesem Punkt der dialektischen Be-

²¹² A.a.O., 218.

²¹³ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 56.

²¹⁴ Vgl. Murmann, Freiheit, 123f.

²¹⁵ Scheler, Stellung, 88.

²¹⁶ Tillich, STh I, 194.

²¹⁷ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 56.

²¹⁸ Vgl. Tillich, STh I, 194.

²¹⁹ Vgl. Murmann, Freiheit, 124.

²²⁰ Vgl. ebd.

²²¹ Vgl. ebd.

²²² Murmann, Freiheit, 124.

trachtung von Sein und Nichtsein nimmt Tillich einen Gegenpool gegenüber dem philosophischen Existenzialismus ein, da dieser dem Nichtsein einen vorgeordneten Rang gegenüber dem Sein zuschreibt. Diesen²²³ Vorrang erhält das Nichtsein, indem ihm - so Tillich - „eine Positivität und eine Macht gegeben [wurde], die dem Sinn des Wortes Nichtsein widerspricht“.²²⁴ Tillich meint hier konkret die heideggersche Rede von dem „nichtende[n] Nichts“²²⁵, das die Bedrohung des Menschen durch den Tod als Vorwegnahme des letzten Nichts beschreibt.²²⁶ Außerdem kommt Tillich auf einen weiteren prominenten Vertreter des philosophischen Existenzialismus zu sprechen. Sartre würde das Nichtsein nicht nur der Drohung des Nichts, sondern auch der Drohung der Sinnlosigkeit zuordnen. Da der Existenzialismus Heideggers und Sartres, aber keine Möglichkeit habe, dieser Situation zu entkommen, bliebe er notwendig in der existentiellen Bedrohung des Nichtseins verhaftet.²²⁷ Bei Tillich hingegen ist der Begriff des Seins unbedingt grundlegend, während das Nichtsein nur den Status eines Folgebegriffs erhält.²²⁸ Tillich formuliert diesen Sachverhalt so: „Sein ist der Anfang ohne Anfang, das Ende ohne Ende. Es ist sein eigener Anfang und sein eigenes Ende, die Ursprungsmacht in allem, was ist.“²²⁹ Jedoch darf dieses Sein, von dem bei Tillich die Rede ist, nicht als statisches Sein verstanden werden.²³⁰ Eberhard Jüngel fasst diesen Sachverhalt ausgezeichnet zusammen, wenn er beschreibt, „daß Gottes Sein von Ewigkeit her *in Bewegung* ist.“²³¹ Wenn Sein aber dynamisch gedacht werden soll, so muss diese Dynamik qualifiziert werden. Es kann dann nicht nebulös abstrakt bleiben, wenn die Rede von dem Sein einen Sinn behalten soll. Tillich schreibt dazu: „Dasselbe Wort, das der leerste aller Begriffe ist, wenn es als Abstraktion genommen wird, ist der erfüllteste und sinnvollste aller Begriffe, wenn es als die Macht des Seins in allem, was Sein hat, verstanden wird.“²³² Tillichs Seinsbegriff kann also mit Hilfe des Terminus „Macht“ qualifiziert werden.²³³ Jedoch gilt es auch hier den Begriff „Macht“ nicht zu abstrahieren oder zu „metaphy-

²²³ Vgl. Tillich, STh I, 221.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Heidegger, Wesen, 5.

²²⁶ Vgl. Tillich, STh I, 221f.

²²⁷ Vgl. a.a.O., 222.

²²⁸ Vgl. Murmann, Freiheit, 124.

²²⁹ Tillich, STh I, 222.

²³⁰ Vgl. Murmann, Freiheit, 124.

²³¹ Jüngel, Gottes Sein, 14. Diese Dynamik des Seins Gottes meint Barth mit seinem kurzen Leitspruch: „Sein in der Tat.“ (Vgl. Barth, KD II/1, 288.)

²³² Tillich, STh II, 17.

²³³ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 57f.

sieren“. Tillich meint keine „Allmacht“, sondern eine konkrete Macht, die das Sein gegenüber dem Nichtsein beansprucht.²³⁴

Murmann resümiert zum Verhältnis von Sein und Nichtsein: „Das Nichtsein wird zum Strukturelement des Seins: Es ist dasjenige, das das Sein in sich selbst überwinden muss, um aus sich selbst sein zu können.“²³⁵

Nachdem das Sein beleuchtet wurde, soll nun das Nichtsein in den Blick genommen werden. Tillich selbst weist darauf hin, dass der Mensch, nachdem er die Frage nach dem Sein gestellt hat, „auch die Frage stellen [muss] nach dem, was das Mysterium des Seins schafft[;] er muß das Mysterium des Nichtseins betrachten.“²³⁶

Wie versteht Tillich nun aber „[d]as Mysterium des Nichtseins“²³⁷? Es wäre beispielsweise denkbar, das Nichtsein als logisches Urteil zu interpretieren, das zwar Gültigkeit beansprucht, jedoch ohne eine ontologische Bedeutung zu fordern.²³⁸ Ebenfalls denkbar wäre eine rein psychologische und/oder epistemologische Auffassung von Nichtsein. Tillich unterstreicht jedoch den ontologischen Status des Nichtseins. Diesen²³⁹ Ansatz verfolgt er konsequent, „wenn er sagt, dass ein negativer Gedanke abhängig ist von einem negativen Sein und entsprechend der Gedanke möglichen Nichtseins von der realen Möglichkeit, nicht zu sein.“²⁴⁰ Die Verbindung zwischen dem Nichtsein als ontologischem Begriff und dem Denken als epistemologischen Begriff führt bei Tillich zu einer anthropologischen Pointe,²⁴¹ denn dadurch hat der Mensch nicht nur - wie oben beschrieben - Anteil am Sein, sondern eben auch am Nichtsein.²⁴² Da Sein als Sein-Selbst jeder Form der Definition vorausgeht und sich ihr somit entzieht²⁴³ und die Gewichtung der Seins- und Nichtseinsanteile in der Relation von Sein und Nichtsein sich der menschlichen Erkenntnis entzieht bleibt für Tillich im ersten Fall nur der Verweis auf die Metaphorizität aller Seinsdefinitionen und im zweiten Fall der Rückgriff auf eine existentielle Beschreibung der Sein-Nichtsein-Relation.²⁴⁴ Dabei bleibt sich Tillich der Unvollständigkeit seiner Seinsdefinitionen bewusst: „Er [der Begriff des Seins; Anm. d. Verf.] ist oft verborgen als

²³⁴ Vgl. Tillich, STh II, 17.

²³⁵ Murmann, Freiheit, 124.

²³⁶ Tillich, STh I, 219.

²³⁷ A.a.O., 220.

²³⁸ Vgl. a.a.O., 219.

²³⁹ Vgl. Schüßler, Tillich, 96.

²⁴⁰ Murmann, Freiheit, 124; vgl. Tillich, STh I, 220.

²⁴¹ Vgl. Murmann, Freiheit, 124.

²⁴² Vgl. Tillich, STh I, 219.

²⁴³ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 57.

²⁴⁴ Vgl. ebd.

heimliche Voraussetzung oder versteckt durch Formeln, die ihn scheinbar beseitigen, aber trotzdem ist er der Begriff, der den Grundbegriffen der Philosophie zugrunde liegt. Denn „Sein“ bleibt Inhalt, Mysterium und ewige Aporie des Denkens.“²⁴⁵

5.2 Das Seiende

Da das Sein als Sein-Selbst von Tillich als „Abgrund“ bezeichnet wird, an dessen Seinsmacht alles Seiende partizipiert,²⁴⁶ stehen das Sein und das Seiende in einer logischen Relation.²⁴⁷ Das Sein steht dem Seienden, das von Tillich immer als endliches gedacht wird, vor, da es Bedingung der Möglichkeit von Seiendem ist.²⁴⁸ Mit Gallus kann zusammenfassend gesagt werden, dass „das Seiende Korrelat des Seins ist, an ihm partizipiert und auf den Seinsgrund hinweist“²⁴⁹. Um über eine einfache Beschreibung der Relation hinaus zu einer Definition zu kommen, greift Tillich auf Heidegger zurück,²⁵⁰ der das Seiende als das Da-Seiende begreift²⁵¹ und folgert: „Der Mensch ist das Seiende, das die Frage nach dem Sein stellt.“²⁵² Da das Seiende seinen Grund im Sein hat, womit es sein Dasein einer Instanz außerhalb seiner selbst verdankt, ist es kontingent und endlich.²⁵³ Es wird vom Sein-Selbst im Sein gehalten, jedoch ist es immer vom Nichtsein bedroht, gegen das es sich behaupten muss.²⁵⁴ Diese prekäre Situation führt das Seinende - wie schon angesprochen - zu einem Zustand des „metaphysischen Schock[s]“²⁵⁵. Entscheidend hierbei ist, dass es sich bei diesem sowohl ontologischen, wie auch existentiellen Schock um einen „Existenzzustand“²⁵⁶ handelt, der nicht notwendig bewusst erlebt oder formuliert werden muss.²⁵⁷ Der Hintergrund des metaphysischen Schocks ist der Satz vom zureichenden Grund, der auf ontologischer Ebene die Frage „warum ist etwas so oder so und nicht anders?“ aufwirft.²⁵⁸ Jüngel kommentiert hierzu: „Es ist also zu fragen: warum ist das, was ist, und warum ist es nicht nicht? Und da diese Frage wiederum nicht nur

²⁴⁵ Tillich, STh II, 17.

²⁴⁶ Vgl. Tillich, STh I, 275 u. 278.

²⁴⁷ Vgl. Horstmann-Schneider, Sprache, 167.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

²⁴⁹ Vgl. Gallus, Situation, 234 Anm. 847.

²⁵⁰ Vgl. Harms, Gott, 42.

²⁵¹ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 12.

²⁵² Tillich, G V, 144.

²⁵³ Vgl. Ernst, Sein, 42.

²⁵⁴ Vgl. a.a.O., 43.

²⁵⁵ Tillich, STh I, 193.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Vgl. Gallus, Situation, 178 Anm. 600.

²⁵⁸ Vgl. Jüngel, Gott, 38.

im Blick auf einzelnes, sondern im Blick auf alles Seiende gilt, ist allgemein zu fragen: warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? [...] Wer den Dingen auf den Grund gehen will, muß nach dem Grund ihres Seins *angesichts der Möglichkeit des Nichtseins* fragen.²⁵⁹ Für Tillich ist diese Frage, die Jünger aus dem Satz vom zureichenden Grunde ableitet, entscheidend,²⁶⁰ da sie Ausdruck der Situation des Seienden bzw. der menschlichen Situation ist.²⁶¹ Die aus der Differenz von Sein und Seiendem und der Bedrohung durch das Nichts resultierende existentielle Frage spitzt sich jedoch noch weiter unter dem Begriff der Endlichkeit zu. Inwieweit „Das Endliche“ und „das Unendliche“ anthropologische Termini sind, muss noch geklärt werden.

5.3 Das Endliche und das Unendliche

Das Nichtsein wirkt ständig auf jegliches Seiende ein, indem es ihm angesichts der Möglichkeit des Nichts mit dem Ende des Seins²⁶² und der damit verbundenen Endlichkeit des Seienden droht.²⁶³ Tillich beschreibt prägnant: „Sein durch Nichtsein begrenzt ist Endlichkeit.“²⁶⁴ Einzig das Sein-Selbst ist nicht von der Drohung des möglichen Nichts betroffen, da es außerhalb der Polarität von Endlichem und Unendlichem steht.²⁶⁵ Das Seiende hingegen ist, nach Tillich, in der Sein-Nichtsein-Dualität verstrickt, da Sein und Nichtsein erst Seiendes ermöglichen, es dabei aber auch gleichzeitig limitieren.²⁶⁶ Tillich erklärt diese Polarität so: „Etwas sein heißt: etwas anderes nicht sein. Hier und jetzt im Prozeß des Werdens sein heißt: nicht dort und dann sein. Alle Kategorien des Denkens und der Realität drücken diese Situation aus. Etwas sein heißt: endlich sein.“²⁶⁷ Der logische Ermöglichungsgrund von Seienden ist also Endlichkeit. Damit der seiende Mensch sich als endliches Wesen erfahren kann, welches im Sein vom Nichtsein bedroht ist, muss es sich selbst transzendieren.²⁶⁸ „Um seine Endlichkeit zu erfahren, muß der Mensch vom Standpunkt einer

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. Tillich, STh I, 193.

²⁶¹ Vgl. ebd.

²⁶² Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 61.

²⁶³ Vgl. Ernst, Sein, 47.

²⁶⁴ Tillich, STh I, 222.

²⁶⁵ Vgl. a.a.O., STh I, 222f. u. 224.

²⁶⁶ Vgl. Ernst, Sein, 47.

²⁶⁷ Tillich, STh I, 222.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

potentiellen Unendlichkeit auf sich selbst blicken,²⁶⁹ so Tillich. Erst in der Vorstellung einer unvorstellbaren und deshalb unkonkreten abstrakten Unendlichkeit²⁷⁰ und der Erfahrung der Gegensätzlichkeit des eigenen Seins wird Endlichkeit für den Menschen verständlich.²⁷¹

Gleichzeitig verweist Tillich bei der Bestimmung seines Unendlichkeitsbegriffs auf die Bezogenheit zur Endlichkeit.²⁷² Beide Begriffe müssen also wechselseitig bestimmt werden, obwohl das Verhältnis über eine bloße Bipolarität hinaus geht.²⁷³ Für Tillich gilt: „Unendlichkeit ist: sich selbst grenzenlos transzendierende Endlichkeit.“²⁷⁴ Zum einen ist Unendlichkeit also ein negativer Begriff, da er die Existenz von unendlich Seiendem nicht konstituiert, sondern einzig als Akt der Selbsttranszendenz des Seienden²⁷⁵ auf unendliche Potentialität dessen hinweist.²⁷⁶ Tillich fasst die Negativität der Unendlichkeit in dem Satz: „Unendlichkeit ist ein Postulat, kein Ding.“²⁷⁷ Zum anderen verweist genau dieser Akt der Selbsttranszendenz - dieses Postulat - auf die Beziehung zwischen Seiendem und Sein-Selbst, die in abstrakter Weise die Gott-Mensch-Beziehung ausdrückt.²⁷⁸ Tillich stellt hierzu fest: „Die Tatsache, daß der Mensch niemals befriedigt ist durch irgendein Stadium seiner endlichen Entwicklung, die Tatsache, daß nichts Endliches ihn halten kann, obwohl Endlichkeit sein Schicksal ist, zeigt die unlösliche Beziehung alles Endlichen zum Sein-Selbst.“²⁷⁹

Indem sich das Subjekt seiner Endlichkeit bewusst wird, erfährt es Angst - ein Zustand der aufgrund seiner ontologischen Qualität, nach Tillich, allgegenwärtig ist. Tillich²⁸⁰ schreibt: „Die Angst kann nicht überwunden werden, denn kein endliches Sein kann seine Endlichkeit überwinden.“²⁸¹ Angst, als ontologische Qualität, ist Angst vor dem drohenden Nichtsein, die angesichts der Endlichkeit alles Seienden im Menschen ständig latent vorhanden ist und situativ manifest wird.²⁸²

²⁶⁹ A.a.O., 222f.

²⁷⁰ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 61; Glöckner, Telos, 48.

²⁷¹ Vgl. Danz, Religion, 64.

²⁷² Vgl. Glöckner, Telos, 48 Anm. 70.

²⁷³ Vgl. Tillich, STh I, 223.

²⁷⁴ A.a.O., 223.

²⁷⁵ Vgl. Danz, Religion, 367.

²⁷⁶ Vgl. Tillich, STh I, 223.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 61.

²⁷⁹ Tillich, STh I, 224.

²⁸⁰ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 61.

²⁸¹ Tillich, STh I, 224.

²⁸² Vgl. a.a.O., 224f.

5.4 Die Essenz

Der Begriff Essenz ist für Tillich ein Strukturbegriff, der ein harmonisches und geeintes Sein trotz innewohnender polarer Spannungen beschreibt.²⁸³ Das essentielle Sein ist das wahre Sein, das dem realen und existentiellen Sein kontradiktorisch gegenüber steht,²⁸⁴ da es eine heile Seinsstruktur schildert, die nicht von dem Zerrbruch und der Entfremdung des Seins betroffen ist, von denen die Existenz zeugt.²⁸⁵ Man könnte also sagen, dass es bei der Beschreibung der Essenz um die Identität - das Wesen oder die Natur²⁸⁶ - des Seienden geht, während die Beschreibung der Existenz auf die Realität des Seienden deutet.²⁸⁷ Es werden das reelle Sein des Seienden dem ideellen Sollen des Seienden einander gegenüber gestellt, wobei ihnen die Seinsmodi Möglichkeit (Essenz) und Wirklichkeit (Existenz) zugeordnet werden.²⁸⁸ Der fehlende Seinsmodus „Notwendigkeit“ wird dem „unbedingten Sein“ - Gott - zugesprochen, das jenseits des Essenz-Existenz-Dualismus steht.²⁸⁹ Tillich schreibt zu dem Dualismus aus Essenz und Existenz: „Der Mensch als ein Existierender ist nicht, was er essentiell ist und darum sein sollte. Er ist von seinem wahren Sein entfremdet. Die Tiefe des Begriffs ‚Entfremdung‘ liegt darin, daß man essentiell zu dem gehört, wovon man entfremdet ist.“²⁹⁰ Mit dem Begriff „Entfremdung“ beschreibt Tillich das verwirklichte existente Sein, das Folge des (Sünden)Falls ist. Wo vor dem Fall eine essentielle Einheit von Sein und Nichtsein den Zustand des Seienden bestimmte, bricht diese Harmonie mit dem „Fall“ auseinander.²⁹¹ Da schon im essentiellen Zustand das Seiende sowohl am Sein, wie auch am Nichtsein partizipiert, ist es auch im Status der Essenz vergängliches und endliches Seiendes, „doch zerstört das zum endlichen Sein gehörende Nichtsein nicht die schöpferische, seinermöglichende Einheit von Sein und Nichtsein, die in der Beziehung zum Sein-Selbst wurzelt“²⁹². Jedoch ist mit dem Übergang zur Existenz die Essenz nicht aus dem Seienden verschwunden.²⁹³ Zwar findet sich die Essenz weiter im Seienden, jedoch im Status der essentiellen

²⁸³ Vgl. Glöckner, Telos, 37.

²⁸⁴ Vgl. Harms, Gott, 42; vgl. auch Horstmann-Schneider, Existenz, 98.

²⁸⁵ Vgl. Glöckner, Telos, 37.

²⁸⁶ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 98.

²⁸⁷ Vgl. Knauber, Liebe, 34.

²⁸⁸ Vgl. ebd.

²⁸⁹ Vgl. Haigis, Jenseits, 94.

²⁹⁰ Tillich, STh II, 53.

²⁹¹ Vgl. Glöckner, Telos, 39.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Vgl. Haigis, Jenseits, 94.

Endlichkeit, wo sie aber existentiell verzerrt ist.²⁹⁴ Sie wirkt sich auch weiterhin positiv und negativ auf den „aktuellen Stand der Existenz“²⁹⁵ aus.²⁹⁶ „Essenz gibt dem, was existiert, Sein *und* richtet es zugleich. Sie gibt allem Seinsmächtigkeit und zugleich steht sie dagegen als forderndes Gesetz.“²⁹⁷ Laut Tillich hält also die Essenz das Seiende im Sein und konfrontiert es gleichzeitig mit seiner Endlichkeit angesichts des Nichts. Das fordernde Gesetz wäre demnach die existentielle Frage. Während im essentiellen Zustand dem Seienden alle Möglichkeiten des Seins offen stehen - Tillich spricht hier von dem „Zustand der reinen Potentialität“²⁹⁸ - bleibt ihm im existentiellen Zustand nur die Unvermeidbarkeit der Frage nach dem Sein angesichts des Nichtseins. Mit Horstmann-Schneider kann die Essenz des Seienden beschrieben werden als „das wahre Sein des Menschen, [das] als in sich geschlossenes [...] dem wirklichen aktuellen Sein des Menschen mit seinen Zweideutigkeiten, Fragen und der aus der Endlichkeit resultierenden Problematik von Sein und Nichtsein sozusagen gegenüber[steht].“²⁹⁹ Eine befriedigende Definition des Essenzbegriffs Tillichs gestaltet sich schwierig, da sie den Begriff nur oberflächlich aus sich heraus definieren kann. Erst aus seiner Relation zu Tillichs Begriff der Existenz gewinnt er an Kontur. Deshalb soll in einem nächsten Schritt der Existenzbegriff betrachtet werden.

5.5 Die Existenz

Der Begriff „Existenz“ bezeichnet bei Tillich das „Herausstehen“ - im Lateinischen *existere* - von Dingen aus dem Nichtsein.³⁰⁰ Ihr Sein, lässt sie „herausstehen“ aus dem Nichts. Was von Existenz gesagt werden kann, muss also im Rekurs auf das Sein und Nichtsein gesagt werden. Wenn Tillich von dem „Nichts“ spricht, dann ist seine Rede zweideutig,³⁰¹ da sowohl das absolute Nichtsein (gr. *ouk on*) wie auch das relative Nichtsein (gr. *me on*), das Potentialität und Macht beinhaltet, gemeint sein könnte.³⁰²

²⁹⁴ Vgl. Galles, Situation, 181

²⁹⁵ A.a.O., 182.

²⁹⁶ Vgl. A.a.O., 181f.

²⁹⁷ Tillich, STh I, 237.

²⁹⁸ A.a.O., STh II, 26.

²⁹⁹ Horstmann-Schneider, Existenz, 98.

³⁰⁰ Vgl. Sturm, Theologie, 187.

³⁰¹ Vgl. Tillich, STh II, 25

³⁰² Vgl. Sturm, Theologie, 187.

Tillich lokalisiert das Existierende in dem Gebiet der Wirklichkeit. Damit „steht“ es außerhalb der Leere des absoluten Nichtseins.³⁰³ Aber dieses „Herausstehen“ ist nur eine Seite der Medaille, deren andere Seite das „Darinstehen“ ist.³⁰⁴ Tillich dazu: „Wenn wir sagen, daß alles was existiert, aus dem absoluten Nichtsein ‚heraussteht‘, sagen wir, daß es gleichzeitig in beidem, dem Sein und dem Nichtsein, steht.“³⁰⁵ Alles was existiert kann also nie ganz aus der Situation des Nichtseins heraustreten, da es notwendig endlich ist. Es ist kontinuierlich dem Risiko des Nichtseins unterworfen. In seiner Endlichkeit ist das Existierende ein *Mixtum compositum* aus Sein und Nichtsein.³⁰⁶ Aufgrund dessen definiert Tillich „existieren“ als „herausstehen aus dem *eigenen* Nichtsein“.³⁰⁷

Bei dem relativen Nichtsein ist insofern von Macht die Rede, als dass es die Macht zum Sein - im Sinne einer reinen Potentialität - in verhüllter Form in sich birgt.³⁰⁸ Tillich gebraucht hier den Terminus „Noch-nicht-Seiendes“ und ergänzt sofort: „aber es ist nicht nichts“.³⁰⁹ Dieses Nichtsein ist mehr als nur logische, sondern ganz reale Möglichkeit.³¹⁰ Tillich beschreibt diesen Übergang wie folgt: „Wenn wir sagen, daß etwas existiert, sagen wir damit, daß es den Zustand der reinen Potentialität verlassen hat und aktuell geworden ist.“³¹¹ Sobald das Nichtsein seine Potentialität ganz aufgibt, aus seinem Nichtsein ganz heraus in die Existenz tritt, büsst es Macht ein. Es wird aktuell, jedoch beschränkt es sich dadurch selbst. Wie beim absoluten Nichtsein muss das „Nicht-nicht-Seiende“ um aktuell zu werden - also zu existieren - aus dem relativem Nichtsein ausbrechen.³¹² Jedoch trifft auch hier zu, dass es nie komplett aus dem Nichtsein heraustreten kann. Es befindet sich auf der Grenze des Nichtseins mit jeweils einem Bein in der Existenz und der Potentialität.³¹³ Nach seinen Ausführungen zur Bedeutung des Terminus „Existenz“ fasst Tillich schließlich zusammen:

„Existieren kann bedeuten: herausstehen aus dem absoluten Nichtsein und doch in ihm verbleiben; dann bedeutet es endliches Sein, die Einheit von Sein und Nichtsein. Und existieren kann bedeuten: herausstehen aus dem relativen Nichtsein und doch in ihm verbleiben; dann

³⁰³ Vgl. Tillich, STh II, 25.

³⁰⁴ Vgl. ebd.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Vgl. ebd.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Vgl. Sturm, Theologie, 187.

³⁰⁹ Tillich, STh II, 26.

³¹⁰ Vgl. ebd.

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. a.a.O., 26f.

³¹³ Vgl. a.a.O., 27.

bedeutet es aktuelles Sein. Ob wir die eine oder die andere Bedeutung von Nichtsein meinen
- existieren heißt stets: herausstehen aus dem Nichtsein.“³¹⁴

Da die Existenz in Tillichs Anthropologie eine entscheidende Bedeutung hat, war eine eingehende Betrachtung des Wortgebrauchs von Tillich notwendig, um im weiteren Verlauf zu verstehen, was Tillich meint, wenn er von der „Existenz“ spricht. Der Schlüsselbegriff „Existenz“ durchzieht Tillichs Systematische Theologie, wie schon ab dem nächsten Kapitel deutlich werden sollte.

In der Charakterisierung beider Begriffe - der Essenz und der Existenz - erfolgt eine Annäherung an die Anthropologie Tillichs, die schließlich im nächsten Kapitel, das von dem essentiellen Sein, dem „Fall“ aus der Essenz in die Existenz und dem existentiell-entfremdeten Sein handelt, Vertiefung erfährt.

6. Zwischenfazit

Tillichs anspruchsvolles Programm besteht darin, die gegenwärtige menschliche Situation mit der ewigen göttlichen Offenbarung neu in Verbindung zu bringen. Dies werde notwendig, da die biblische Botschaft für seine Zeitgenossen nicht mehr verständlich sei. Sein theologisches Konzept will jedoch den gegenwärtigen Menschen Antworten auf die Fragen ihrer Situation geben und kann aus diesem Grund als antwortende bzw. apologetische Theologie bezeichnet werden. Die Situation des Menschen sei genauso ernst zu nehmen wie die Botschaft der Offenbarung. Um beiden Polen gerecht zu werden, greift Tillich auf die Methode der Korrelation zurück, die - ausgehend von der menschlichen Frage - den Versuch einer Antwort der biblischen Offenbarung unternimmt. Die Methode der Korrelation wird für Tillich zum Grundpfeiler seines gesamten Denkens und findet sich auch im Aufbau seines Hauptwerks, der Systematischen Theologie. Jeglicher Teilbereich seiner Systematik ist durch die Frage-Antwort-Korrelation strukturiert. Auch und vor allem die Anthropologie wird bei Tillich unter korrelativen Gesichtspunkten betrachtet. So kann Tillich sagen: „Der Mensch ist die Frage nach sich selbst.“³¹⁵ Aufgrund dieser Feststellung ist es konsequent, dass seine Anthropologie vor allem philosophische Anthropologie ist. Dies wird u.a. daran deutlich, dass Tillich zur Beschreibung der menschlichen Situation auf das Begriffsinstrumentarium der Ontologie, der Epistemologie und der Existentialphilosophie zurückgreift. Insofern scheinen seine anthropologischen Grundbe-

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Tillich, STh I, 76.

griffe eher in ein philosophisches, anstatt in ein theologisches System zu passen. Jedoch liegt in der, für einen Theologen ungewöhnlichen Terminologie Tillichs Stärke. Er war dadurch „anschlussfähig“ für die geisteswissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit. Wenn bei Tillich einige Begriffe nicht bis ins Detail ausgefeilt und definiert sind oder unklar bleiben, so liegt es daran, dass Tillich keine umfassende hieb- und stichfeste Dogmatik verfassen wollte, sondern eine apologetische Abhandlung des christlichen Glaubens für den fragenden und zweifelnden intellektuellen Menschen der Gegenwart. Dieses Unternehmen verdient Anerkennung, zumal die Grenzen der Übersetzung des christlichen Glaubens in einen bestimmten Kontext zwischen gegenwärtiger Verständlichkeit und ewiger Wahrheit schmal sind. Tillich stellt sich dieser Herausforderung vor allem in seiner Anthropologie, wie der Verfasser, nachdem er einigen grundsätzlichen Fragen nachgegangen ist, im Folgenden erläutern möchte.

B. TEIL II: DER WEG DER ENTFREMDUNG UND DAS NEUE SEIN

In seinem dreibändigen systematischen Hauptwerk nimmt dieser Teil, der mit „Die Existenz und der Christus“ überschrieben ist, die Mittelstellung ein. Tillich behandelt hier die großen Fragen nach der Essenz und der Existenz des Menschen, die seine Herkunft und sein Schicksal betreffen. Gerhard Wehr fasst diesen Inhalt kompakt zusammen: „Es handelt sich um den Übergang von essentiellen zum existentiellen Sein. Von der Essenz reden heißt von dem reden, was der Mensch ist, wer und wie er sein soll, wie er [...] als Ebenbild Gottes von seinem Schöpfer gedacht ist. Von der Existenz reden heißt von der tatsächlichen Situation dieses seienden Menschen reden [...] die die menschliche Entfremdung ausmacht.“³¹⁶ Wehr greift zahlreiche Termini auf, die für Tillichs Rede von der Essenz und der Existenz von Bedeutung sind. Diese werden im weiteren Verlauf näher betrachtet und reflektiert. Zu Beginn wird auf die Situation des Seins vor dem „Fall“ eingegangen. Anschließend wird die Tillich'sche Version der Geschichte des „Falls“ untersucht und die Situation des Menschen nach dem „Fall“ herausgestellt. Darauf folgt die christliche Antwort auf die Frage der Existenz, die für Tillich das „Neue Sein“ in Jesus Christus darstellt. Abschließend soll auch der Symbolbegriff, der für Tillich eine elementare Rolle einnimmt, in Form eines Exkurses in Augenschein genommen werden.

7. Vor dem Fall - Der Grund des Menschen in der Essenz

Tillich ist sich bewusst, dass eine Beschreibung der menschlichen Natur vor dem „Fall“ vor einigen Herausforderungen steht.³¹⁷ Jedoch muss der Versuch unternommen werden, um die Motive und Auswirkungen des Falls zu verstehen.³¹⁸ Zu Beginn führt er die Schwierigkeiten einer solchen Beschreibung des Zustandes vor dem „Fall“ auf, den er auch als essentiellen Zustand des Menschen bezeichnet.³¹⁹ Dieser essentielle Zustand bleibt dem Menschen jedoch versperrt, da er keine einfache Entwicklungsstufe darstellt, die man in irgendeiner Weise erreichen könnte.³²⁰ Zwar ist das essentielle Sein Teil des Menschseins, jedoch immer in einer „existentiellen Ver-

³¹⁶ Wehr, Tillich, 66f.

³¹⁷ Vgl. Tillich, STh II, 40.

³¹⁸ Vgl. a.a.O., 39.

³¹⁹ Vgl. a.a.O., 39f.

³²⁰ Vgl. a.a.O., 40; Wenz, Kontext, 273.

zerrung“³²¹. Da sich der Mensch darüber im Klaren ist, dass der Weg zu seiner essentiellen Natur versperrt ist, greift er auf Mythen und Dogmen zurück, die diese in die Vorzeit - die Zeit des Paradieses - übertragen.³²² Tillich beschreibt diesen Zustand des essentiellen Seins mit der Metapher der „träumenden Unschuld“,³²³ einem psychologischen Terminus,³²⁴ den er mit großer Wahrscheinlichkeit von Kierkegaard übernimmt.³²⁵ Die Rede von der „träumenden Unschuld“ hat für Tillich Hinweischarakter, da sie signalisiert, dass es etwas gibt und gegeben hat, das sich immer vor der aktuellen Existenz ereignet.³²⁶ Wenn von „träumender Unschuld“ gesprochen wird, so ist ein Zustand der reinen Potentialität gemeint,³²⁷ der weder Ort noch Zeit kennt.³²⁸ Sie ist sowohl überörtlich wie auch überzeitlich.³²⁹ Tillich wählt den Terminus „träumen“ bewusst, da er darin ein adäquates Bild für das essentielle Sein des Menschen entdeckt: „Träumen ist ein Zustand des Bewusstseins, der zugleich wirklich und unwirklich ist, genau wie Potentialität Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit ist.“³³⁰ Mit Martin Bonde Christensen kann man den Begriff des Traums in Tillichs Rede vom der *träumenden* Unschuld wie folgt verstehen: „Der Traum drückt eine Möglichkeit aus, die noch nicht realisiert ist, denn sie *ist* nicht Wirklichkeit, aber auch nicht völlig verschieden davon.“³³¹

Auch der Begriff „Unschuld“ weist, so betont Tillich, auf die Potentialität des essentiellen Seins des Menschen hin.³³² Er beschreibt damit den tiefen Wunsch des Menschen nach einer paradiesischen Harmonie von Freiheit und Schicksal, von der der Eden-Mythos berichtet.³³³ Dabei geht Tillich von einer dreifachen Bedeutung des Wortes „Unschuld“ aus: „Mangel an aktueller Erfahrung, Fehlen von persönlicher Verantwortung und Nichtvorhandensein moralischer Schuld.“³³⁴ Alle drei Konnotationen sind in Verwendung, wenn er von der „Unschuld“ spricht, der die Situation

³²¹ Tillich, STh II, 40.

³²² Vgl. Thomas, Tillich, 91; Tillich, STh, II 39.

³²³ Vgl. Danz, Religion, 188.

³²⁴ Vgl. ebd.

³²⁵ Vgl. a.a.O., 197; Kärkkäinen, Christology, 131; Grenz/Olson, Theology, 127. Kierkegaard schreibt in seinem Werk „Der Begriff Angst“: „Der Geist ist träumend im Menschen.“ (Vgl. Kierkegaard, Angst, 50.)

³²⁶ Vgl. Danz, Religion, 188; Tillich, STh II, 40.

³²⁷ Vgl. Wenz, Kontext, 273

³²⁸ Vgl. Tillich, STh II, 40.

³²⁹ Vgl. Thomas, Tillich, 91.

³³⁰ Tillich, STh II, 40.

³³¹ Christensen, Entfremdung, 68.

³³² Vgl. Tillich, STh II, 40.

³³³ Vgl. Musser/Price, Tillich, 73.

³³⁴ Tillich, STh II, 40.

vor dem „Fall“ beschreibt.³³⁵ Diese Situation des Menschen darf aber nicht, so Tillich, wie in der Theologiegeschichte häufig geschehen, mit vollkommener oder vollendeter Schöpfung gleichgesetzt werden, da dadurch der Mythos des „Falls“ unverständlich würde.³³⁶ Wie könnte sich in einer solch vollkommenen Schöpfung die Situation des „Falls“ ereignen? Träumende Unschuld - also essentielles Sein - kann nicht vollkommen sein, da „nur die bewusste Einheit von Existenz und Essenz Vollkommenheit [ist].“³³⁷ Daraus folgert Tillich schließlich: „Gott ist vollkommen, weil er jenseits von Essenz und Existenz steht.“³³⁸

Tillichs Analyse des Menschen im essentiellen Sein ist hochspekulativ, da er sie außerhalb von Raum und Zeit ansiedelt. Dessen ist er sich auch bewusst: „Wir wissen nichts von dem Menschen auf dieser Stufe; aber wir können ihn als Ausgangspunkt für die spätere Entwicklung des Menschen postulieren.“³³⁹ Es stellt sich die Frage, ob ein solch spekulatives Postulat wirklich hilfreich zur Erkenntnis der menschlichen Situation ist, da es außerhalb des Erkenntnisvermögens des Menschen liegt. Wie soll eine raum- und zeitlose Situation adäquat gedacht werden, die zusätzlich vollkommene Potentialität beinhaltet? Zwar können Tillichs Beschreibungen der menschlichen Situation vor dem Fall als „träumende Unschuld“ und essentielles Sein als hervorragender Übersetzungsversuch des Paradiesmythos verstanden werden, jedoch entfernt sich Tillich in seiner Beschreibung auch immer wieder deutlich von der biblischen Vorlage. Die daraus resultierenden Probleme werden im weiteren Verlauf der Arbeit zur Sprache gebracht. Wiederum sachlich richtig, wenn auch nicht unproblematisch, ist der Hinweis auf die Unvollkommenheit des Seienden im Zustand des essentiellen Seins. Sie ist Bedingung der Möglichkeit des „Falls“ aus der Essenz, da im Status der Vollkommenheit der „Fall“ gar nicht möglich wäre. Andererseits stellt sich die Frage, warum das vollkommene Sein-Selbst - also Gott - nichts Vollkommenes erschaffen kann? Wenn Gott das essentiell Seiende vollkommen geschaffen hat - was er als Gott tun könnte - dann muss das Seiende, nachdem es geschaffen wurde, korrumpiert worden sein. Aber wann soll dies geschehen sein? Offensichtlich bereitet sowohl das Postulat der Unvollkommenheit wie auch das Postulat der Vollkommenheit erhebliche Schwierigkeiten, die nicht auflösbar sind. Eine gangbare Lö-

³³⁵ Vgl. ebd.

³³⁶ Vgl. a.a.O., 41.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ A.a.O., STh III, 351.

sung deutet Kierkegaard an, wenn er schreibt: „Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt.“³⁴⁰ Man könnte auch sagen, der Fall wird durch den Fall ermöglicht. Als selbstvoraussetzende Situation verstanden, ist der Fall eine Paradoxie, die sich sämtlichen Erklärungsmodellen entzieht.

8. Der Fall - Der Sprung von der Essenz zur Existenz

Der Eingang, Sprung oder „Fall“ des Menschen in die Existenz markiert den Beginn des „Herzstücks“ der Systematischen Theologie Tillichs. Tillich behandelt die Hamartiologie nicht, wie in orthodoxen systematischen Entwürfen, in der Gotteslehre, sondern stellt sie in seinem zweiten Band der Systematischen Theologie der Christologie gegenüber. Diesem Vorgehen liegt seine Methode der Korrelation zugrunde, die den Versuch unternimmt, die konkrete menschliche Situation mit der Botschaft der ewigen Offenbarung in Beziehung zu setzen. Da der „Fall“ Grund und Ursprung der Existenz des Menschen und somit auch der entscheidenden existentiellen Frage des Menschen ist, deren Antwort im rettenden neuen Sein in Jesus als dem Christus liegt, ist die zentrale Position der Tillich'schen Hamartiologie folgerichtig. Sie kann als „Analyse der menschlichen Existenz“³⁴¹ verstanden werden, die einen Schlüssel zum Verständnis des Menschen bereithält. Insofern soll Tillichs Hamartiologie im Detail betrachtet werden, da so der Übergang von essentiell zu existentiell Sein verständlich wird. Eine zentrale Bedeutung für die Analyse des Essenz-Existenz-Übergangs nehmen die Begriffe „Fall“, „Angst“ und „Entfremdung“ ein, denen ebenfalls auf den Grund gegangen wird.

8.1 „Die Welt ist alles was der Fall ist“³⁴² - Der Begriff des „Falls“ als Beschreibung des Eingangs in die Existenz

„Die Welt ist alles was der Fall ist“³⁴³ - dieser bekannte erste Satz aus Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus kann als Sentenz der „(Sünden-)Fall“-Theorie Tillichs verstanden werden. Hierzu genügt es, den Begriff „Fall“ in einer seiner weiteren Bedeutungen zu lesen. Während Wittgenstein mit dem „Fall“ einen Sachverhalt

³⁴⁰ Kierkegaard, Angst, 26.

³⁴¹ Roth, Widerspruch, 311.

³⁴² Wittgenstein, Tractatus, 9.

³⁴³ Ebd.

im logischen Sinne meint,³⁴⁴ bedeutet der „Fall“ für Tillich das Geschehen eines Sturzes.³⁴⁵ So formuliert Tillich zu Beginn des Absatzes über den „Fall“: „Das Symbol des 'Falls' ist ein entscheidender Bestandteil der christlichen Tradition.“³⁴⁶ Dass Tillich hier die Sündenfallgeschichte Adam und Evas vor Augen hat, ist offensichtlich, wird aber auch im weiteren Verlauf seiner Ausführungen deutlich.³⁴⁷ Jedoch geht es ihm um eine, den biblischen Mythos des Sündenfalls übersteigende, anthropologische Bedeutung des „Falls“.³⁴⁸ Sowohl Wittgenstein wie auch Tillich geht es mit der Aussage obigen Satzes vom „Fall“ der Welt um die Bestimmung des Ganzen - des Seins - der Welt und des Menschen, jedoch auf unterschiedliche Weise. Die Form, wie die Theologie von dem „Fall“ zu reden habe, ist für Tillich klar: „Die Theologie muß klar und unzweideutig den ‚Fall‘ als Symbol für die universale menschliche Situation darstellen, nicht als Titel einer Geschichte, die sich einmal ereignet haben soll.“³⁴⁹ Es geht ihm unmissverständlich um die Totalität von Mensch, Welt und Sein an sich. Um dies zu akzentuieren, verwendet er die Wendung „Übergang von der Essenz zur Existenz“, die Tillich als „halbe Entmythologisierung“ des Mythos vom Fall³⁵⁰ beschreibt. Eine vollständige Entmythologisierung des Sündenfalls kann es für Tillich nicht geben, da auf das zeitliche Element des Mythos - dass der „Fall“ in Raum und Zeit geschehen ist - nicht verzichtet werden kann.³⁵¹ Tillich stellt sich bei der Bearbeitung der Frage nach dem Sein, in seiner Unterscheidung zwischen existentiell und essentiell Sein, in eine Reihe mit namhaften ontologischen Denkern, wenn er schreibt:

„In unserer Erfahrung wie in unserer Reflexion manifestiert sich das Sein in der Doppelheit von essentiell und existentiell Sein. Es gibt keine Ontologie, die diese zwei Aspekte ignorieren kann, ob sie in zwei Sphären hypostatisiert werden (Plato) oder in der polaren Relation der Potentialität und Aktualität kombiniert werden (Aristoteles) oder einander gegenübergestellt werden (der späte Schelling, Kierkegaard, Heidegger) oder ob eins aus dem anderen abgeleitet wird, entweder die Existenz aus der Essenz (Spinoza, Hegel) oder die Essenz aus der Existenz (Dewey, Stare).“³⁵²

Für ihn ließ und lässt sich Ontologie nur in den Begriffen „Essenz“ und „Existenz“ denken, wenngleich die Relation beider Termini zueinander in der Geschichte der Ontologie sehr divergent verstanden wurde. Um die Diversität der verschiedenen

³⁴⁴ Vgl. a.a.O., 9f.

³⁴⁵ Vgl. Tillich, STh II, 35f.

³⁴⁶ A.a.O., 35.

³⁴⁷ Vgl. ebd.

³⁴⁸ Vgl. Mugerauer, Entfremdung, 15.

³⁴⁹ Tillich, STh II, 35.

³⁵⁰ A.a.O., 36.

³⁵¹ Vgl. ebd.

³⁵² A.a.O., STh I, 195.

Ansätze deutlich zu machen, nennt Tillich verschiedene ontologische Grundpositionen und einige ihrer Vertreter, die, auf sehr unterschiedliche Weise, Ontologie in der Polarität von Essenz und Existenz beschreiben. Tillich - so wurde schon bei der Analyse der ontologischen Grundtermini gezeigt - versteht Existenz vor allem im Gegenüber zur Essenz und stellt sich somit in eine Reihe mit Schelling, Kierkegaard und Heidegger, die ihn in seinem Denken sicherlich beeinflusst haben.³⁵³ Eine detaillierte Definition von „Gegenüber“ bleibt Tillich dem Leser jedoch schuldig, da er den Begriff nicht im Sinne eines einfachen „vis-à-vis“ gebraucht. Es ist kein neutrales Verhältnis gemeint, wenn Tillich die Existenz der Essenz gegenüber stellt.³⁵⁴ Das essentielle Sein bildet nicht einfach eine Art Sphäre die über oder neben dem existenten Sein in der Wirklichkeit vorhanden ist. Die Existenz kann nicht nur negativ beurteilt werden, während die Essenz das ideale Sein ist.³⁵⁵ Dieses ideale Verständnis findet sich u.a. bei Platon, der das essentielle Sein in Form der konstanten, unvergänglichen und immateriellen Idee, dem konkret existenten Sein vorordnet.³⁵⁶ Für Tillich bleiben Essenz und Existenz in Diskrepanzen verhaftet, die nicht auflösbar sind. Sie stehen sich kontradiktorisch ‚Gegenüber‘.³⁵⁷ Murmann gibt dies pointiert wieder: „Die Existenz widerspricht der Essenz, sie ist durch einen Bruch von ihr geschieden.“³⁵⁸ Nach Tillich, der häufig Bezug nimmt auf die platonische Erzählung vom metaphysischen Fall der Seelen,³⁵⁹ vertrat schon Platon die erläuterte Kontradiktion zwischen Essenz und Existenz. Diese platonische Erzählung transformierte den Mythos des Seelenfalls in ‚logische‘ Divergenz von Essenz und Existenz.³⁶⁰ In diesem Sinne begegnet man dem Gegensatz von Essenz und Existenz in christlicher Form bei Origenes, in humanistischer Form bei Kant und bei zahlreichen anderen Theologen und Philosophen von der Antike bis heute.³⁶¹ Die existente Welt ist für Platon nur die vermeintlich echte, in Wirklichkeit irreale Welt.³⁶² In ihr finden sich bloße Vermutung, Irrtum und Übel, während die essentielle Welt Wirklichkeit und Wahrheit in Form ewiger Ideen bereithält.³⁶³ Um zu der wahren und wirklichen es-

³⁵³ Vgl. Murmann, Freiheit, 146; Mugerauer, Entfremdung, 15.

³⁵⁴ Vgl. ebd.

³⁵⁵ Vgl. Tillich, STh I, 237.

³⁵⁶ Vgl. Ruffing, Geschichte, 49.

³⁵⁷ Vgl. Mugerauer, Entfremdung, 15

³⁵⁸ Murmann, Freiheit, 146.

³⁵⁹ Vgl. Tillich, STh II, 28.36.44.76.

³⁶⁰ Vgl. a.a.O., 44.

³⁶¹ Vgl. Tillich, STh II, 44.

³⁶² Vgl. Murmann, Freiheit, 146.

³⁶³ Vgl. Tillich, STh II, 28.

sentiellen Welt zurückzukehren - so Platon laut Tillich - müsse der Mensch die Existenz hinter sich lassen und wieder anknüpfen an das essentielle Sein, an das er sich zwar erinnere, das er jedoch durch das Eintreten in die Existenz verloren habe.³⁶⁴ Hierzu schreibt Tillich: „Gemäß dieser Anschauung wird die Existenz des Menschen, sein Herausstehen aus der Potentialität, als Abfall von dem, was er essentiell ist, verstanden. Das Potentielle ist das Essentielle, und Existenz, Herausstehen aus der Potentialität, Verlust des wahren Wesens.“³⁶⁵ Der Mensch verliert jedoch nicht gänzlich sein „wahres Wesen“, da er dadurch aufhören würde Mensch zu sein. Er bleibt also Mensch, wenngleich sich in ihm essentielles und existentielles Sein vermischen.³⁶⁶

8.2 Überlegungen zu den Voraussetzungen des Sprungs

Tillich lässt sich bei der Erläuterung der Voraussetzungen des „Falls“, den er als Übergang des essentiellen Seins hin zu existentielltem Sein versteht, von den ersten drei Kapiteln des Genesismythos leiten.³⁶⁷ Diese große Geschichte des „Falls“ sei „der tiefsinnigste und reichste Ausdruck für das Bewusstsein des Menschen um seine existentielle Entfremdung“.³⁶⁸ Darin seien die Voraussetzungen, die Motive, das Ereignis an sich und die Folgen des Falls adäquat dargestellt.³⁶⁹ Tillich erkennt in dem Text ein Schema, dem er im weiteren Verlauf bei der Beschreibung des Essenz-Existenz-Übergangs folgen will.³⁷⁰ Ausgangspunkt der Möglichkeit des Essenz-Existenz-Übergangs bildet für Tillich, der dem Sein - auch und vor allem dem menschlichen Sein - innewohnende Gegensatz von Freiheit und Schicksal im ersten Band der Systematischen Theologie,³⁷¹ der an anderer Stelle schon dargestellt wurde.³⁷² Tillich nennt nun sieben Paradigmen, die menschliche Freiheit beschreiben, ehe er zu der Freiheit, die die erste Bedingung der Möglichkeit des „Falls“ ist, kommt: „Schließlich ist der Mensch frei, insofern er die Macht hat, sich selbst und seiner essentiellen Natur zu widersprechen. Der Mensch ist sogar frei von der Frei-

³⁶⁴ Vgl. ebd.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Vgl. ebd.

³⁶⁷ Vgl. Tillich, STh II, 37.

³⁶⁸ A.a.O., 37f.

³⁶⁹ Vgl. a.a.O., 38.

³⁷⁰ Vgl. ebd.

³⁷¹ Vgl. Wenz, Sünde, 223.

³⁷² Siehe Abschnitt 4.1 auf Seite 23.

heit, d. h. er kann unter seine Menschlichkeit [sic. !] herabfallen.“³⁷³ Eine zweite Voraussetzung für die Möglichkeit des „Falls“ ist, nach Tillich, die menschliche Erfahrung der Endlichkeit.³⁷⁴ Durch dieses Bewusstsein von prinzipieller und menschlicher Endlichkeit ist auch Freiheit nicht grenzenlose, sondern begrenzte Freiheit. Tillich formuliert hier klar: „Die Freiheit des Menschen ist *endliche* Freiheit.“³⁷⁵ Diese endliche Freiheit steht in Polarität zu dem Begriff des Schicksals.³⁷⁶ Freiheit und Schicksal sind Gegenpole, die sich - auch, aber nicht ausschließlich im Menschen - wechselseitig limitieren.³⁷⁷ Jegliche menschliche Freiheit ist somit umkämpfte und beschränkte Freiheit, die vom Schicksal eingegrenzt wird. Das Schicksal ist bei Tillich vor allem als universales Schicksal aller Menschen zu verstehen.³⁷⁸ Daraus folgt für Tillich: „Es gibt keinen individuellen ‚Fall‘. [...] Adam *und* Eva *und* die Natur [...] sind am Fall beteiligt.“³⁷⁹

Nach Tillich entsteht für die traditionelle Theologie die Möglichkeit des Sündenfalls von Adam, durch die menschliche Freiheit zur Sünde.³⁸⁰ Zwar bejaht Tillich, dass die Freiheit zur Sünde den „Fall“ ermöglicht, jedoch erkennt er Schwächen in den daraus entstandenen Folgerungen der traditionellen Theologie.³⁸¹ Freiheit wurde in diesen Konzepten als „fragwürdige göttliche Gabe“³⁸² verstanden, die beispielsweise bei Calvin eher in der Schwachheit des Menschen als in seiner „Freiheitsstruktur“ zu verorten ist.³⁸³ Dieser traditionelle Freiheitsbegriff ist nach Danz offensichtlich reduktiv, da Freiheit nur als Freiheit zur Sünde verstanden wird.³⁸⁴ Er ist aber auch nach Meinung des Verfassers selbstwidersprüchlich, da dieser Begriff ein Fatum zur Sünde enthält, das Freiheit negiert. Tillich geht speziell auf Calvins Freiheitskonzeption ein,³⁸⁵ die die Freiheit zur Sünde als notwendige Bedingung eines Erwählungsschlusses Gottes sah. Erst die Notwendigkeit der Freiheit erklärt die Möglichkeit des Sündenfalls,³⁸⁶ der wiederum zwingend für Calvins Lehre von Got-

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Vgl. Thomas, Tillich, 90.

³⁷⁵ Tillich, STh II, 38.

³⁷⁶ Vgl. Wenz, Sünde, 223.

³⁷⁷ Vgl. ebd.

³⁷⁸ Vgl. Tillich, STh II, 39

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Vgl. Thomas, Tillich, 90

³⁸¹ Vgl. ebd.

³⁸² Tillich, STh II, 39.

³⁸³ vgl. ebd.

³⁸⁴ Vgl. Danz, Religion, 183.

³⁸⁵ Vgl. Tillich, STh II, 39.

³⁸⁶ Vgl. Lexutt, Wille, 350.

tes Erwählungsbeschluss ist, den er selbst als „decretum horribile“³⁸⁷ bezeichnet.³⁸⁸ Hierzu schreibt Lexutt: „[I]n der Möglichkeit der Wahl selbst liegt der Ursprung der Sünde. Calvin behauptet auch nicht, dass der Wille des Menschen im Urzustand gut gewesen wäre. Der Wille war frei - in der Freiheit der *voluntas* aber liegt die Sünde verborgen.“³⁸⁹ Tillich formuliert seine Kritik gegen Calvin nur implizit, indem er auf die Tragik der Freiheit verweist, die für eine Großzahl der Menschen ewige Verdammnis bedeuten würde.³⁹⁰ Die Freiheit ist für ihn keinesfalls Schwäche, sondern Teil der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen.³⁹¹ Nur ein solcher starker Freiheitsbegriff, der der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen entspringt, macht die autonome Trennung des Menschen von seinem Schöpfer möglich.³⁹² Tillich schreibt dazu: „Hätte der Mensch diese Freiheit nicht erhalten, so wäre er ein Ding unter Dingen, unfähig, der göttlichen Ehre zu dienen, weder als Geretteter noch als Verdammter.“³⁹³ Somit ist zwar der Fall ein universelles Ereignis, jedoch ist er vor allem ein menschlich verursachtes und den Menschen betreffendes Ereignis.³⁹⁴ Wenn von dem „Fall“ die Rede ist, so muss immer von dem „Fall des Menschen“ gesprochen werden.³⁹⁵

8.3 Motive des „Falls“ - Unschuld, Angst und Versuchung

Nachdem den Voraussetzungen des „Falls“ bei Tillich nachgegangen wurde, sollen nun die Motive in den Blick rücken. Auf die Situation der „träumenden Unschuld“³⁹⁶, mit der Tillich das menschliche Sein vor dem Fall als essentielles Sein beschreibt, wurde schon eingegangen.³⁹⁷ Dieser Zustand wurde definiert als ort-, zeitlose Potentialität, die der Existenz oder Aktualität des Seins vor-gesetzt ist.³⁹⁸ Wie kann nun aber der Mensch aus diesem, wenn auch nicht vollkommenen, so aber doch paradiesischen Zustand herausfallen?³⁹⁹

³⁸⁷ Calvin, Istitutio III 23,7.

³⁸⁸ Vgl. Busch, Gotteserkenntnis, 69.

³⁸⁹ Lexutt, Wille, 350.

³⁹⁰ Vgl. Tillich, STh II, 39.

³⁹¹ Vgl. Wenz, Sünde, 223.

³⁹² Vgl. ebd.

³⁹³ Tillich, STh II, 39.

³⁹⁴ Vgl. Thomas, Tillich, 90.

³⁹⁵ Vgl. Tillich, STh II, 39.

³⁹⁶ Tillich, STh II, 39.

³⁹⁷ Siehe Abschnitt 7 auf Seite 42.

³⁹⁸ Vgl. Tillich, STh II, 40.

³⁹⁹ Vgl. a.a.O., 41.

Entscheidend ist ein ontologischer Leitgedanke Tillichs,⁴⁰⁰ der besagte, dass Endlichkeit sowohl am Sein wie auch am Nichtsein teilhat.⁴⁰¹ Da sich der Mensch von diesem Sachverhalt nicht distanzieren kann, ist er unmittelbar von dem Nichtsein und der daraus resultierenden Endlichkeit betroffen.⁴⁰² Daraus resultiert für das menschliche Bewusstsein, da sich der Mensch über seine Endlichkeit bewusst ist, unweigerlich Angst.⁴⁰³ Tillich erklärt hierzu: „Endlichkeit, wenn sie ihrer selbst gewahr wird, ist Angst. Wie die Endlichkeit ist Angst eine ontologische Qualität. [...] Als ontologische Qualität ist Angst allgegenwärtig wie Endlichkeit.“⁴⁰⁴ Im zweiten Band der Systematischen Theologie kommt Tillich auf den Begriff der Angst zurück und bespricht nicht nur seine Beziehung zur Endlichkeit, sondern setzt die Begriffe Angst und Endlichkeit synonym.⁴⁰⁵ Die Angst nimmt in Verbindung mit der menschlichen Freiheit für Tillich eine Schlüsselrolle ein. Es wurde schon deutlich, dass Freiheit die entscheidende Bedingung der Möglichkeit des „Falls“ ist.⁴⁰⁶ Die Angst ist jedoch für Tillich eine der Triebfedern des „Falls“.⁴⁰⁷ Dazu schreibt er: „Die Angst ist eine der treibenden Kräfte, die den Übergang von der Essenz zur Existenz verursachen [...]“⁴⁰⁸

Tillich nennt zwei Interpretationsmöglichkeiten zur Beschreibung der Motive, die den Essenz-Existenz-Übergang ermöglichten.⁴⁰⁹ Er bedient sich einer extrinsischen und einer intrinsischen Interpretation, die beide in demselben Resultat münden. Mit der extrinsischen Interpretation verweist Tillich auf das Verbot Gottes, Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen (vgl. Gen 2,16f.) und die damit einhergehende systematische Schwierigkeit.⁴¹⁰ Denn der Befehl, nicht von dem Baum der Erkenntnis zu essen, verweist - nach Tillich, auf eine Spaltung zwischen Gott und Mensch, die dem „Fall“ schon vorgestellt ist.⁴¹¹ Weiter schreibt Tillich: „Dieser Zwiespalt ist der wichtigste Punkt in der Interpretation des Falls, denn er setzt eine Sünde voraus, die noch nicht Sünde ist, aber auch keine Unschuld mehr ist. Es ist der

⁴⁰⁰ Vgl. Wenz, Kontext, 280.

⁴⁰¹ Vgl. Tillich, STh I, 219.

⁴⁰² Vgl. Wenz, Kontext, 280.

⁴⁰³ Vgl. Tillich, STh II, 41.

⁴⁰⁴ A.a.O. 224.

⁴⁰⁵ Vgl. Wenz, Sünde, 224.

⁴⁰⁶ Siehe Abschnitt 8.2 auf Seite 48.

⁴⁰⁷ Vgl. Wenz, Sünde, 224.

⁴⁰⁸ Tillich, STh II, 41.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd.

⁴¹⁰ Vgl. ebd.

⁴¹¹ Vgl. a.a.O., 41f.

Wunsch der Sünde.“⁴¹² Während sich der Mensch in der Situation der „träumenden Unschuld“ befindet, sind Freiheit und Schicksal harmonisch miteinander verbunden, wobei diese Verbindung nur essentiellen bzw. potentiellen Status hat.⁴¹³ Diese Verbindung ist eine gefährdete Verbindung, da sie von einer Spaltung bedroht ist, die daraus entsteht, dass sich menschliche Freiheit als endliche Freiheit begreift und die Potentialität in die Aktualität strebt.⁴¹⁴ In dem Streben nach aktualisierter Freiheit, das Tillich „erregte Freiheit“ nennt, entdeckt er den Wunsch zur Sünde.⁴¹⁵

Die intrinsische Interpretation erfolgt aus der Innenwelt des Menschen über den Begriff der Angst, durch die sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird.⁴¹⁶ Die Freiheit - hier insbesondere die Wahlfreiheit - wird ihm zur Bedrohung. „Er erlebt eine doppelte Angst - die Angst, sich zu verlieren durch Selbstverwirklichung, und die Angst sich zu verlieren durch Nichtverwirklichung“,⁴¹⁷ so Tillich. Aktualisiertes Dasein gibt es für den Menschen nur auf Kosten der träumenden Unschuld. Will er verwirklichte Existenz, die ihm u.a. Erkenntnis und Macht bietet, so muss er die träumende Unschuld aufgeben. Die Versuchung liegt in der Angst begründet. Die Entscheidung des Menschen fällt schließlich für die Selbstverwirklichung und gegen die träumende Unschuld.⁴¹⁸ Der letztere Zustand findet somit sein Ende.⁴¹⁹

Nun könnte man aus Tillichs Argumentation auf einen dualistischen Konflikt zwischen Körper (Aktualität) und Geist (Potentialität) des Menschen schließen, der schließlich an seinem Höhepunkt zum „Fall“ des Menschen führt. Tillich sieht diesen Schluss voraus und macht sofort deutlich, dass es sich dabei um einen Fehlschluss handelt. Seine Anthropologie sei eine dezidiert monistische, die sich von jeder dualistischen Anschauung der menschlichen Natur unterscheide.⁴²⁰ Abschließend greift er dieses Missverständnis noch einmal auf und fasst die Situation des Menschen vor dem Fall, die Motive des Falls und den Fall selbst zusammen: „Der Mensch ist ein Ganzes, dessen essentielles Wesen als träumende Unschuld charakterisiert ist, dessen endliche Freiheit den Übergang von Essenz zur Existenz möglich macht, dessen ‚erregte Freiheit‘ ihn zwischen zwei Ängste stellt, die ihn mit dem Verlust seiner selbst

⁴¹² A.a.O., 42.

⁴¹³ Vgl. Wenz, Sünde, 223.

⁴¹⁴ Vgl. Tillich, STh II, 42.

⁴¹⁵ Vgl. Wenz, Sünde, 224.

⁴¹⁶ Vgl. Tillich, STh II, 42.

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ Vgl. ebd.

⁴¹⁹ Vgl. Wenz, Sünde, 223f.

⁴²⁰ Vgl. Tillich, STh II, 43.

bedrohen und dessen Entscheidung gegen die Selbstbewahrung zugunsten der Selbstverwirklichung fällt.“⁴²¹ Er greift in einem letzten Schritt nochmals auf den Mythos vom Fall zurück und konstatiert, dass die Frucht des Baums der Erkenntnis, die den Menschen in Versuchung, bringt sowohl sinnlich wie auch geistig ist.⁴²²

8.4 Der Essenz-Existenz-Übergang in moralischer und tragischer Perspektive

Der Essenz-Existenz-Übergang wird von Tillich als Bedingung der Möglichkeit von zeitlicher und räumlicher Existenz beschrieben.⁴²³ Er ist ontologische Voraussetzung von Existenz und Grund jeder Wirklichkeit, sodass Tillich den Übergang „ursprüngliches Faktum“⁴²⁴ nennen kann. Wenn Tillich in diesem Sinne von dem Essenz-Existenz-Übergang spricht, so sollte deutlich werden, dass er keine *causa prima*, kein erstes Prinzip der Existenz, meint, da diese innerzeitlich geschehen würde. Tillich jedoch lokalisiert den Übergang vollkommen außerhalb des Raum-Zeit-Gefüges.⁴²⁵ Andererseits bleibt der Übergang bei Tillich auch in der realisierten Existenz latent präsent,⁴²⁶ wenn er schreibt: „[E]r [der Übergang; Anm. d. Verf.] ist manifest in der Art, in der in jedem Individuum der Übergang von träumender Unschuld zu schuldhafter Verwirklichung sich vollzieht.“⁴²⁷ Zwar sei der Übergang von der Essenz zur Existenz im religiösen Mythos des „Falls“ in die Vergangenheit verlagert worden, doch würde er in allen drei Tempora - also in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft - stattfinden.⁴²⁸ Von dem vergangenen Übergang -in der Sprache des Mythos „Sündenfall“ genannt - berichtet das dritte Kapitel des Buches Genesis. Tillich ist fasziniert von der „psychologischen Tiefe“ und der „religiösen Kraft“ dieses Textes, der nach Tillich, trotz seines psychologisch-ethischen Charakters und seiner Kontextualität, universale Geltung hat.⁴²⁹ Die Erzählung vom „Sündenfall“ erschöpft sich, so Tillich, nicht ausschließlich in psychologisch-ethischen Perspektiven, sondern weist auf einer weiteren Ebene auch Aspekte eines kosmi-

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Vgl. Wenz, Sünde, 225.

⁴²³ Vgl. ebd.

⁴²⁴ Vgl. Tillich, STh II, 43.

⁴²⁵ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 280.

⁴²⁶ Vgl. Wenz, Sünde, 225.

⁴²⁷ Tillich, STh II, 43.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

⁴²⁹ Vgl. a.a.O., 44.

schen Mythos auf.⁴³⁰ Dieser Mythos findet sich neben Gen 3 u.a. auch in dem Motiv des Kampfes zwischen göttlichen und dämonischen Mächten (vgl. Apk 12,7.8; u.ö.), im Mythos des Falls der Engel (vgl. Jes 14,12-16; Ez 28,14-19) und in der Identifikation der Schlange, die die ersten Menschen verführt, mit dem Satan.⁴³¹ Daraus schließt Tillich, „daß der Fall Adams kosmische Voraussetzungen und Konsequenzen hat.“⁴³² Den Gedanken eines kosmischen Falls sieht er besonders stringent in dem platonischen Mythos des transzendenten Falls der Seelen verwirklicht, der besonders die Pointe der Dualität zwischen Essenz und Existenz herausstellt.⁴³³ Tillich skizziert nun einige entscheidende Stationen dieser Konzeption und zieht dann eine Resümee: „In christlichem Gewand erscheint er [der Gegensatz zw. Essenz und Existenz; Anm. d. Verf.] bei Origenes, in humanistischem bei Kant, und er findet sich auch sonst bei Philosophen und Theologen in christlicher Zeit. Sie alle haben erkannt, daß die Existenz nicht abgeleitet werden kann von einem einmaligen Erlebnis in Raum und Zeit. Sie haben erkannt, daß Existenz eine universale Dimension hat.“⁴³⁴

Ethisch-psychologische und kosmische Aspekte schließen sich nach Tillich nicht aus, sondern sind zu gleichen Anteilen im Mythos vom „transzendenten Fall“ vorhanden.⁴³⁵ Tillich gebraucht den Begriff der „geistigen *hybris*“ und bringt ihn in Verbindung mit der ganzen Schöpfung - die, von dieser Hybris gepackt, dem Schöpfer den Rücken kehrt⁴³⁶ - um die Universalität des Geschehens herauszustreichen.⁴³⁷

Tillich räumt ein, dass der von ihm aufgenommene und skizzierte Mythos vom transzendenten Fall keine biblischen Parallelen hat, jedoch den biblischen Schriften auch nicht widerspricht. Weiter schreibt Tillich: „Das dem Mythos von transzendenten Fall zugrundeliegende Motiv ist der tragisch-universale Charakter der Existenz. Der Sinn des Mythos ist, daß der Übergang vom essentiellen zum existentiellen Sein im Charakter der Existenz selbst liegt.“⁴³⁸ Der einzelne Mensch ist zwar subjektiv und individuell von dem „Fall“ und der darauf folgenden Entfremdung betroffen, jedoch handelt es sich dabei um kein in sich geschlossenes individuelles Geschehen,

⁴³⁰ Vgl. Wenz, Sünde, 225.

⁴³¹ Vgl. Tillich, STh II, 44.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Vgl. a.a.O., 45

⁴³⁶ Vgl. ebd.

⁴³⁷ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 280f.

⁴³⁸ Tillich, STh II, 45.

da er, obwohl er ein autonomes Wesen ist, an dem universellen Schicksal der Schöpfung Anteil hat.⁴³⁹ Jeder Mensch ist in seiner Existenz, nach Tillich, individuelle Realisierung der universellen Entfremdung von der Essenz des Seins.⁴⁴⁰ Es treffen also bei Tillich die beiden Pole individuelle Freiheit und universales Schicksal aufeinander: „Jede moralische Entscheidung ist ein Akt individueller Freiheit *und* universalen Schicksals zugleich. [...] Die Existenz wurzelt in der Freiheit *und* im tragischen Schicksal.“⁴⁴¹ Erst in dieser Polarität wird, so Tillich, der Status des Menschen verständlich und eine adäquate Lehre vom Menschen möglich.⁴⁴² Die bisherige kirchliche Lehre der Erbsünde, die auf der Interpretation der Genesiserzählung fußt, sei seit dem 18. Jahrhundert vor allem von dem Humanismus angegriffen worden, der zum einen, in historisch-kritischer Manier, die Historizität der Erzählung bestreite und zum anderen die daraus resultierende negative Bewertung des Menschen ablehne.⁴⁴³ Da Tillich die humanistische Kritik für gerechtfertigt hält,⁴⁴⁴ positioniert er sich in dem von ihm beschriebenen Disput zwischen traditioneller Theologie und Humanismus deutlich: „Die Theologie muß sich auf die Seite des klassischen Humanismus stellen [...] Dabei kann es geschehen, daß diese Aufgabe die Ausmerzungen solcher Begriffe wie „Erbsünde“ aus dem theologischen Wortschatz verlangt.“⁴⁴⁵ Mit diesen drastischen Worten distanziert sich Tillich von der orthodoxen Lehre von der Erbsünde zugunsten seiner Lehre von der existentiellen Selbstentfremdung des Menschen, da er darin eine Möglichkeit sieht, moralische Elemente, die sich auf die bedingte Freiheit des Menschen beziehen und tragische Elemente, die sich auf die Universalität des Schicksals beziehen, im Gleichgewicht zu halten.⁴⁴⁶ Tillich beansprucht damit eine deutlich realistischere Situationsbeschreibung als sie die orthodoxe Theologie liefert, da er so „zugleich die tragische Universalität der Entfremdung und die persönliche Verantwortung des Menschen anerkenn[t]“⁴⁴⁷.

⁴³⁹ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 281.

⁴⁴⁰ Vgl. Wenz, Sünde, 225.

⁴⁴¹ Tillich, STh II, 45

⁴⁴² Vgl. ebd.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. a.a.O., 45f.

⁴⁴⁵ A.a.O., 46; vgl. auch Wenz, Sünde, 225.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁴⁷ Ebd.

8.5 Die Schöpfung und der Fall

Bisher wurde der Mensch und seine Rolle in der Geschichte des Falls untersucht, ohne die Schöpfung als Welt Ganzes in den Blick zu nehmen. Dies soll nun nachgeholt werden. Tillich hält übereinstimmend mit den biblischen Berichten fest: „Nur durch den Menschen ereignet sich der Übergang von Essenz zur Existenz.“⁴⁴⁸ Jedoch findet er u.a. in diesen Berichten auch Hinweise auf überindividuelle schöpferische und zerstörerische Seinsmächte,⁴⁴⁹ die auf ein tragisches Element des „Falls“ hinweisen: „Engel und Dämonen sind mythologische Namen für überindividuelle Strukturen des Guten und überindividuelle Strukturen des Bösen.“⁴⁵⁰ Diese Strukturen, die miteinander rivalisieren, sind wiederum von der Gesamtstruktur der Existenz abhängig.⁴⁵¹ Sie hingegen wirken auf den einzelnen Menschen, auf Kollektive und auf historische Kontexte in unterschiedlicher Weise, positiv oder negativ ein.⁴⁵² Aufgrund dieses Einwirkens kann Tillich sagen: „Sie [die Engel und Dämonen, die im Mythos für die überindividuellen Strukturen stehen; Anm. d. Verf.] sind ein mythischer Ausdruck für die Tatsache, daß die Freiheit des Menschen in die Breite eines universalen Schicksals eingebettet ist und daß daher der Übergang von der Essenz zur Existenz nicht nur moralischen, sondern auch tragischen Charakter hat.“⁴⁵³ Wie verhält es sich nun aber mit diesen überindividuellen Strukturen im Weltganzen? Was bedeuten sie für die Natur? Ist sie aufgrund überindividueller Strukturen von dem „Fall“ des Menschen betroffen?

Tillich gibt zu bedenken, dass sich der „Fall“ und der darin stattfindende Essenz-Existenz-Übergang nicht in Raum und Zeit abspielen, sondern vor Bedingung der Möglichkeit von Raum und Zeit sind.⁴⁵⁴ Da nun offensichtlich Mensch und Natur an Raum und Zeit teilhaben, sind beide von dem „Fall“ betroffen. Nun könnte man jedoch der Natur zugestehen, dass sie nicht die Freiheit zur Sünde hatte, die der Mensch hat und sie deshalb keinen Anteil an der Schuld hat.⁴⁵⁵ Da die Natur keine Möglichkeit zur Schuld hat, kann sie schon aus logischen Gründen nicht als schuldig

⁴⁴⁸ Tillich, STh II, 47.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd.

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Vgl. ebd.

⁴⁵² Vgl. Dürr, Engel, 143.

⁴⁵³ Tillich, STh II, 47.

⁴⁵⁴ Vgl. a.a.O., 48; vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 109.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd.

oder unschuldig charakterisiert werden.⁴⁵⁶ Diese Argumentation könnte zu einer sauberen Trennung von Mensch und Natur führen, die Tillich jedoch ebenfalls ablehnt: „Wenn Entfremdung nur auf den verantwortlichen Entscheidungen des Individuums beruhte, dann läge es in der eigenen Entscheidung jedes einzelnen, seiner essentiellen Natur zu widersprechen oder nicht. Es gäbe keinen Grund, zu bestreiten, daß die Menschen die Sünde völlig meiden könnten und daß es Menschen gegeben hat, die ohne Sünde waren.“⁴⁵⁷ Nach Tillich kann der Fall nicht ausschließlich dem Menschen angelastet werden, da er u.a. einen verwirklichten paradiesischen Zustand voraussetzt, den es für ihn nicht geben kann.⁴⁵⁸ Tillich macht aufmerksam, dass die biblischen Geschichten in diesem Bewusstsein geschrieben wurden und „[d]as Christentum [...] von der tragischen Universalität der existentiellen Entfremdung [weiß] und [...] diese Erkenntnis niemals aufgeben [kann].“⁴⁵⁹ Ein weiteres entscheidendes Argument, das Tillich für die Abhängigkeit des Menschen von überindividuellen Strukturen ins Feld führt - nachdem er seine Position schon biologisch und psychologisch begründete⁴⁶⁰ - entstammt der Soziologie und wird dort meist als „Sozialisation“ bezeichnet.⁴⁶¹ Der einzelne Mensch steht in einer Interdependenzbeziehung mit seiner sozialen Umgebung. In seinem Tun beeinflusst er die Gesellschaft als Ganzes, jedoch wird er in deutlich höherem Masse - ob bewusst oder unbewusst - kontinuierlich von ihr beeinflusst.⁴⁶² Man kann also nach Tillichs Argumentationsgang mit Horstmann-Schneider sagen: „Der sich entscheidende Mensch ist [] in seiner Entscheidung nur bedingt frei, weil biologische wie auch psychische und soziologische Bedingungen als Bedingungen der eigenen Natur, mit entscheidungstragend sind.“⁴⁶³ In direkter Analogie zu seinen biologischen, psychologischen und soziologischen Überlegungen schlussfolgert Tillich: „Die Handlung des Menschen erstreckt sich hinein in die Natur, und die Natur erstreckt sich hinein in den Menschen. Sie können nicht voneinander geschieden werden. Deshalb ist es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, den Ausdruck ‚gefallene Welt‘ zu gebrauchen und den Begriff Existenz als Gegensatz zu Essenz auf das Universum wie auf den Menschen anzuwen-

⁴⁵⁶ Vgl. Horstmann-Schneider, Existenz, 109.

⁴⁵⁷ Tillich, STh II, 48.

⁴⁵⁸ Vgl. Wenz, Sünde, 225.

⁴⁵⁹ Tillich, STh II, 49.

⁴⁶⁰ Vgl. a.a.O., 49f.

⁴⁶¹ Vgl. Korte, Soziologie, 93; Werken, Sozialgeographie, 393.

⁴⁶² Vgl. Tillich, STh II, 50.

⁴⁶³ Horstmann-Schneider, Existenz, 110.

den.⁴⁶⁴ Die daraus resultierende Konsequenz ist die Einheit von verwirklichter Schöpfung und entfremdeter Existenz,⁴⁶⁵ die beide durch Schicksal und Freiheit von der universalen Entfremdung betroffen sind.⁴⁶⁶

8.6 Entfremdung als Folge des Falls

Der zentrale Begriff zur Beschreibung des menschlichen Zustands der Existenz ist für Tillich „Entfremdung“.⁴⁶⁷ In dieser Beschreibung der menschlichen Situation bedeutet der Terminus „Entfremdung“ ein Dreifaches: Entfremdung gegenüber Gott, der Schöpfung und dem eigenen Sein.⁴⁶⁸ Gleichzeitig fasst Tillich, indem er von Entfremdung spricht, zwei Sachverhalte - individuelle Schuld und universelle Tragik - zusammen. Aufgrund dieses ausgesprochen komplexen und weiten Bedeutungshorizontes muss, so stellt Tillich fest, der Begriff der „Entfremdung“ weiter betrachtet werden.⁴⁶⁹ Dies soll im Weiteren auch geschehen, jedoch stellt sich zuvor die Frage, inwieweit ein Zusammenhang zwischen Tillichs Rede von der Entfremdung und dem orthodoxen Sündenbegriff besteht.⁴⁷⁰

Tillich führt den Terminus „Entfremdung“ in seinem philosophischen Bedeutungshorizont auf Hegel zurück.⁴⁷¹ Hier ist man versucht, an die prominente Stelle über den sich entfremdeten (Welt-)Geist⁴⁷² in seiner „Phänomenologie des Geistes“ zu denken, jedoch bezieht sich Tillich nicht auf diesen bekannten naturphilosophischen Abschnitt, sondern auf frühe Fragmente Hegels, die „die Entfremdung durch Versöhnung im menschlichen Geist und in der Geschichte [als] überwunden“⁴⁷³ beschreiben. Dieser Gebrauch von „Entfremdung“ ist später u.a. von Marx kritisiert worden, da Hegel durch die Versöhnung im Geiste des Menschen und in der Geschichte die „Entfremdung“ für aufgehoben betrachtete.⁴⁷⁴ Marx und andere Hegel-Schüler, so Tillich, behaupteten gegen Hegel: „Das Individuum ist entfremdet und nicht versöhnt, die Gesellschaft ist entfremdet und nicht versöhnt, die Existenz ist

⁴⁶⁴ A.a.O., 51.

⁴⁶⁵ Vgl. Mugerauer, Entfremdung, 16.

⁴⁶⁶ Vgl. a.a.O., 52.

⁴⁶⁷ Vgl. Tillich, STh II, 52.

⁴⁶⁸ Vgl. ebd.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O., 52f.

⁴⁷¹ Vgl. a.a.O., 53.

⁴⁷² Vgl. Knecht, Entfremdung, 51.

⁴⁷³ Tillich, STh II, 53.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd.

Entfremdung.⁴⁷⁵ Diese Gegenposition zu Hegels Begriff der „Entfremdung“ sei die deutlich Adäquatere zur Beschreibung des ontologischen Status des Menschen: „Der Mensch als Existierender ist nicht, was er essentiell ist und darum sein sollte. Er ist von seinem wahren Sein entfremdet.“⁴⁷⁶

Der Begriff „Entfremdung“ erhält bei Tillich einen besonderen Tiefsinn, da er sich auf etwas bezieht, an dem der entfremdete Mensch essentiell Anteil hat und das er kennt.⁴⁷⁷ Weder von seinem essentiellen Sein, noch von Gott, der essentieller Grund allen Seins ist, kann der Mensch sich lösen. Er ist untrennbar mit seinem essentiellen Selbst und Gott verbunden, wenngleich er im Status des existentiellen Seins - in der Entfremdung - zu verorten ist.⁴⁷⁸

In einem nächsten Schritt weist Tillich darauf hin, dass „Entfremdung“ kein biblischer Terminus ist, aber die Erzählungen und Geschichten der Bibel sehr wohl auf die entfremdete Situation des Menschen eingehen.⁴⁷⁹ Exemplarisch hierfür nennt er u.a. die Vertreibung aus dem Garten Eden (Gen 3), den Brudermord des Kain (Gen 4,1-16) und den babylonischen Turmbau und die anschließende Sprachverwirrung (Gen 11,1-9).⁴⁸⁰ In jeder dieser Geschichten findet sich der Begriff „Entfremdung“ auf unterschiedliche Weise: Der Mensch entfremdet sich von Gott, er entfremdet sich von seinem Bruder und er entfremdet sich im Kollektiv von anderen Kollektiven.⁴⁸¹

Tillich will aber mit dem Begriff „Entfremdung“ keineswegs den traditionellen Sündenbegriff ersetzen.⁴⁸² Er bemerkt lediglich, dass, statt von „Sünde“ als Strukturbegriff, von „Sünden“ in moralischem Sinne gesprochen wird.⁴⁸³ Nun kann aber „Sünde“ nicht einfach auf eine moralische Kategorie reduziert werden, da sie „eine quasi-persönliche Macht“⁴⁸⁴ ist, die Gott, Welt und Selbst grundsätzlich entfremden. Trotz dieser Verwirrung, die dem Terminus „Sünde“ anhaftet, muss jedoch daran festgehalten werden, da der Begriff mehr sagt als das Wort „Entfremdung“: „Das Wort Sünde enthält das persönlich-aktive sich Wegwenden von dem, wozu man gehört. Es bringt den persönlichen Entscheidungscharakter der Entfremdung zum Aus-

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd.

⁴⁷⁹ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 282.

⁴⁸⁰ Vgl. Tillich, STh II, 53

⁴⁸¹ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 281f.

⁴⁸² Vgl. a.a.O., 281.

⁴⁸³ Vgl. Tillich, STh II, 54.

⁴⁸⁴ Ebd.

druck.⁴⁸⁵ Dem Begriff „Entfremdung“ fehlt die aktive Konnotation, die Tillich mit dem Begriff „Sünde“ einholt, denn schließlich muss auf die individuelle und persönliche Verantwortlichkeit des Menschen am Zustand der Entfremdung hingewiesen werden.⁴⁸⁶ Damit wird deutlich, dass die Entfremdung nicht über den Menschen hereinbricht, sondern ein Zusammenspiel aus der endlichen Freiheit des Einzelnen und dem universellen Schicksal der ganzen Schöpfung ist.⁴⁸⁷

Ganz aufgeben möchte Tillich hingegen den Begriff der „Erbsünde“, da er zu sehr von „absurden Vorstellungen wörtlicher Auslegung [...] belastet“⁴⁸⁸ ist. Für Tillich ist es entscheidend, den Strukturcharakter der Sünde zu verdeutlichen, denn „nicht daß sie Ungehorsam gegen ein Gesetz ist, macht eine Handlung sündig, sondern daß sie Ausdruck der Entfremdung des Menschen von Gott, vom Nächsten und von sich selbst ist.“⁴⁸⁹ Daraus resultiert auch, dass nicht ein moralisch einwandfreies Leben zu einer Überwindung der Entfremdung führen kann. Die Entfremdung kann nur überwunden werden, indem Getrenntes wiedervereinigt wird durch das Gesetz der Liebe, das zu Versöhnung und Frieden einlädt.⁴⁹⁰

Entfremdung begegnet dem Menschen, nach Tillich, in Form von *Unglaube*, *hybris* und *Konkupiszenz* (Begehrlichkeit).⁴⁹¹ *Unglaube* und *hybris* sind für ihn zwei Seiten der Medaille, so schreibt er: „Alle Akte, in denen sich der Mensch existentiell bejaht, haben zwei Seiten. Die eine Seite ist der Drang des Menschen, sein Zentrum vom göttlichen Zentrum zu entfernen (Unglaube), die andere, sich selbst zum Zentrum seines Selbst und seiner Welt zu machen (hybris).“⁴⁹² Beide Bestimmungen der Entfremdung sind intuitiv eingängig. Wer sich für den Unglauben entscheidet, tut dies mit seiner ganzen Personen, die dadurch in ihrer Gänze Gott den Rücken kehrt.⁴⁹³ Dadurch entfremdet sich die Person von Gott bzw. sie „verliert [ihre] essentielle Einheit mit dem Grunde von Selbst und Welt“.⁴⁹⁴ Es muss jedoch beachtet werden, dass Tillich mit Unglaube nicht einfach die Leugnung Gottes meint, sondern schon das Heraustreten in die Aktualität der Existenz.⁴⁹⁵ Damit wird deutlich, dass

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 278.

⁴⁸⁷ Vgl. a.a.O., 281.

⁴⁸⁸ Tillich, STh II, 53.

⁴⁸⁹ A.a.O., 54f.

⁴⁹⁰ A.a.O., 55.

⁴⁹¹ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 282.

⁴⁹² Tillich, STh II, 60.

⁴⁹³ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 282.

⁴⁹⁴ Tillich, STh II, 55.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd.

Unglaube bei Tillich im Essenz-Existenz-Übergang ansetzt und auf religiöser Ebene die Entfremdung von Gott als Grund des Seins anzeigt. Grundsätzlich gilt auf religiöser Ebene für Tillich: Sünde ist eine Sache unserer Beziehung zu Gott und nicht zu kirchlichen, moralischen oder sozialen Autoritäten.

Eine weitere Form der Entfremdung ist für Tillich die *hybris*. Da der Mensch vom göttlichen Zentrum entfremdet ist, zudem er essentiell gehört, ist er selbst Zentrum seiner selbst und seiner Welt geworden.⁴⁹⁶ Indem er sich seiner selbst bewusst ist - sich selbst und seine Welt transzendiert - erfährt er sich als Gegenüber zu Gott und Welt. Der Mensch erkennt in der Möglichkeit, sich selbst in den Mittelpunkt seiner Welt zu stellen, die „Ebenbildlichkeit Gottes“, die ihm Würde und Größe verleiht, ihn aber gleichzeitig auch versucht.⁴⁹⁷ Er vernimmt, wenn er Zentrum seiner eigenen Welt ist, eine Spur von Unendlichkeit, die ihn an seiner Endlichkeit zweifeln lässt. Tillich beschreibt dies unter Rückgriff auf die Göttermymen des alten Griechenlands: „Wenn der Mensch die Situation, daß er von der Unendlichkeit der Götter ausgeschlossen ist, nicht anerkennt, verfällt er der *hybris*. Er erhebt sich über die Grenzen seines endlichen Seins [...]“.⁴⁹⁸ Mit *hybris* bezeichnet Tillich das Versprechen der Schlange, die Eva verheißt, sie könne Gott gleich sein. In dem der Mensch versucht, sich selbst in die Sphäre Gottes zu erheben, *überhebt* er sich an sich selbst. Wenn Tillich von Hybris spricht, dann ist nicht von der Eigenschaft eines Menschen die Rede, sondern von dem universalen Zustand der Entfremdung. Ähnlich dem Unglauben ist auch Hybris nicht einfach eine Handlung des Menschen unter vielen, sondern ein Akt des ganzen Individuums, der sein eigenes Sein zentriert und sich somit egozentrisch als Mittelpunkt der Welt begreift. Indem Tillich Hybris noch einmal in Verbindung mit Unglaube stellt, wird die Tragweite dieses Akts deutlich: „Denn *hybris* ist nicht eine Form der Sünde unter anderen. Sie ist das Ganze der Sünde, die andere Seite des Unglaubens oder der Abwendung vom göttlichen Zentrum, zu dem der Mensch gehört.“⁴⁹⁹ Das Hauptkennzeichen der *hybris* ist Ablehnung der menschlichen Endlichkeit durch den Menschen, der Gott gleich sein will.⁵⁰⁰

Der Verlust des Sein-Selbst als Zentrum und der Egozentrismus des Menschen münden in einer dritten Form der Entfremdung: der Konkupiszenz. Tillich meint

⁴⁹⁶ Vgl. a.a.O., 57.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd.

⁴⁹⁸ A.a.O., 58.

⁴⁹⁹ A.a.O., 59.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd.

damit „die unbegrenzte Sehnsucht [des Menschen; Anm. d. Verf.], das Ganze der Wirklichkeit dem eigenen Selbst einzuverleiben“⁵⁰¹, da ihm das Teil-Sein nicht ausreicht. Sicherlich meint Teil-Sein hier zum einen, den Menschen als Teil der Schöpfung, aber auch das Innere des Menschen, das Fragment geworden ist durch den Essenz-Existenz-Übergang und die damit verbundene Zerteilung von Essenz und Existenz.⁵⁰² Teil-Sein bedeutet endlich sein, daher ist der Wunsch des Menschen nach Tillich: „Jeder einzelne hat [...] den Wunsch mit dem Ganzen wiedervereint zu werden. Seine ‚Armut‘ läßt ihn nach Überfluss suchen.“⁵⁰³

Zuletzt unterstreicht Tillich nochmals die universale Realität der Sünde, die sich in der orthodoxen Theologie hinter dem Begriff Erbsünde verbirgt. Ausgangspunkt der Erbsündenlehre ist die *eine* Schuld Adams, die zur Kollektivschuld für die ganze Menschheit wird, da Adam sie in seiner „DNA“ an seine Nachfahren vererbt. Tillich erkennt in diesem Mythos eine Beschreibung der menschlichen Entfremdung und folgert allgemein: „Wegen der allgemeinen Entfremdung kann niemand der Sünde enttrinnen. Entfremdung hat den Charakter universalen menschlichen Schicksals.“⁵⁰⁴ Die traditionelle kirchliche Lehre und Tillich folgen in diesem Falle der gleichen Spur, jedoch kommen sie aus verschiedenen Richtungen. Während nämlich die Tradition die Erbsünde dem freien Handeln des Menschen anlastet, der ohne Zwang gegen Gott revoltiert, sieht Tillich auch in der Schuld des ersten Menschen das universale Schicksal am Zug.⁵⁰⁵ Während traditionelle Theologien für die geborenen Menschen ohne Weiteres eine Verstrickung von Freiheit und Schicksal unter dem Begriff der „Erbsünde“ fassen können, gilt Tillichs Entfremdungsbegriff auch für den geschaffenen Menschen, wenn er schreibt: „Sünde ist ein universales Faktum, noch bevor sie zu einem individuellen Akt wird, oder genauer gesagt: Sünde als individueller Akt aktualisiert das universale Faktum der Entfremdung. [...] Daher ist es unmöglich Sünde, als Faktum von Sünde als Akt zu trennen. Sie sind ineinander verwoben und ihre Einheit wird von jedem unmittelbar erfahren, der sich schuldig fühlt.“⁵⁰⁶ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwieweit noch von „Sünde“ gesprochen werden kann, wenn der Mensch durch das Schicksal festgelegt wird zu sündigen? Enthebt ihn nicht ein solcher Determinismus von seiner Schuld? Tillich antwortet

⁵⁰¹ A.a.O., 60.

⁵⁰² Vgl. Galles, Situation, 181.

⁵⁰³ Tillich, STh II, 60.

⁵⁰⁴ A.a.O., 64f.

⁵⁰⁵ Vgl. a.a.O., 65.

⁵⁰⁶ Ebd

darauf: „Die Lehre von der Universalität der Entfremdung hebt das menschliche Schuldbewusstsein nicht auf, aber sie befreit den Menschen von der unrealistischen Behauptung, daß er in jedem Moment die unbestimmte Freiheit habe, zu entscheiden, wie immer er will, zum Guten oder zum Bösen, für Gott oder gegen ihn.“⁵⁰⁷ Tillichs Antwort ist zum Teil zuzustimmen, da die Entscheidungen des Menschen natürlich meist nicht autonom, sondern in Abhängigkeit von weiteren Einflüssen getroffen werden. Es lässt sich jedoch fragen, ob zwischen dem Einfluss auf den Menschen und seiner völligen Determination ein außerordentlicher Unterschied besteht. Somit wäre zwar Tillichs Antwort zuzustimmen, jedoch würde sie nicht auf den Determinismusverdacht antworten.

8.5 Der gespaltene Zustand des Menschen als Folge der Entfremdung

Die Situation des Menschen und seiner Welt muss, so Tillich, nach dem Fall als existentiell entfremdet und im Widerspruch zu seinem essentiellen Sein beschrieben werden.⁵⁰⁸ Diese Situation ist bestimmt von Unglauben, *hybris* und Konkupiszenz, die allesamt mit der geschaffenen Essenz des Menschen unvereinbar sind und ihn somit in einen Selbst-Widerspruch führen,⁵⁰⁹ der sich destruktiv als Selbstzerstörung auswirkt.⁵¹⁰ Es gilt zu unterstreichen, dass keine externen Faktoren auf den Menschen einwirken um ihn zu vernichten, sondern die Struktur der Entfremdung selbst, die ihn durchdringt und seine Existenz ausmacht, ist gleichzeitig die „Struktur der Destruktion“, die das Nichtsein und Chaos zum Ziel hat.⁵¹¹ In der Struktur der existentiellen Entfremdung wird die harmonische Ordnung des essentiellen Seins aufgelöst und in Konflikt miteinander gebracht. Dies hat zu einer Auswirkung auf die ontologischen Polaritäten des Seins: Freiheit und Schicksal, Dynamik und Form und Individualisation und Partizipation; zu anderen Konsequenzen für die Endlichkeit des Menschen.⁵¹² Diese sollen nun kurz deutlich werden.

⁵⁰⁷ A.a.O., 66.

⁵⁰⁸ Vgl. Tillich, STh II, 69.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd.

⁵¹⁰ Vgl. Galles, Situation, 181.

⁵¹¹ Vgl. Tillich, STh II, 69.

⁵¹² Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 283.

(A) Freiheit und Schicksal

Während Freiheit und Schicksal im Zustand des essentiellen Seins - trotz Unterschieden und Spannungen - in harmonischer geordneter Gegensätzlichkeit einander gegenüberstanden, wird diese Harmonie durch die existentielle Entfremdung des Seins zerrissen. Freiheit löst sich, aufgrund von *hybris* und Kokupiszenz, vom Schicksal und jenen Objekten, die ihr das Schicksal zuteil werden lässt, und greift nun willkürlich nach allen Objekten um sich herum. Dieses Phänomen kann laut Tillich als Ruhelosigkeit oder Leere bezeichnet werden, die zu Sinnlosigkeit führen.⁵¹³ Gleichzeitig kann aber auch Schicksal zu „mechanischer Notwendigkeit“ werden, bei der sich der Mensch einem internen oder externen Diktat unterwirft, das ihn dazu bewegt zu tun, was er nicht will. Diese „mechanische Notwendigkeit“ kostet ihn alle Freiheit und macht ihn zu einem völlig bedingten ferngesteuerten Objekt.⁵¹⁴

(B) Dynamik und Form

Dynamik und Form sind so wie Freiheit und Schicksal im essentiellen Sein als ausgewogene Pole zusammengefügt. Wiederum unter dem Einwirken von *hybris* und Konkupiszenz zerbricht die Einheit im Zustand der existentiellen Entfremdung und die Dynamik trennt sich von der Form, indem „der Mensch nach allen Richtungen auseinandergetrieben“⁵¹⁵ wird, „ohne ein bestimmtes Ziel oder einen bestimmten Inhalt“⁵¹⁶ anzusteuern.⁵¹⁷ Diese ziellose und inhaltslose Dynamik - Tillich nennt sie auch „Versuchung des Neuen“⁵¹⁸ - entzieht sich, auf der Suche nach dem Neuen, jeglicher alter Form ohne jedoch eine neue Form anzunehmen.⁵¹⁹ Gleichzeitig wirkt sich die Form ohne Dynamik ebenfalls destruktiv auf den Menschen aus, indem sie losgelöst von jeglicher Dynamik zu einem statischen Gesetz wird. Tillich stellt der Form als Gesetz die Dynamik als Vitalität gegenüber und erklärt: „Reine Dynamik und bloße Vitalität enden schließlich in Chaos und Leere. Sie verlieren sich in ihrer Loslösung von der Form. Und Form, Struktur und Gesetz enden in Erstarrung und Leere. Sie verlieren sich in ihrer Loslösung von der Dynamik.“⁵²⁰ Sowohl das Befolgen ei-

⁵¹³ Vgl. Tillich, STh II, 69.

⁵¹⁴ Vgl. A.a.O., 73.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Vgl. ebd.

⁵¹⁸ Ebd.

⁵¹⁹ Vgl. A.a.O., 74.

⁵²⁰ Ebd.

nes statischen Gesetzes wie auch eine sprunghafte und ziellose Vitalität sind jeweils für sich Zeichen des Zerrbruchs von Essenz.

(C) Individualisation und Partizipation

Alle Formen des Lebens haben einen tiefen Drang zur Individualisation, jedoch bleibt der Gegenpol der Partizipation weiterhin in einem ausgewogenen Verhältnis erhalten, da die fortschreitende Individualisation des Seienden auch ein Wachstum an Partizipation ermöglicht.⁵²¹ Durch den Zustand der existentiellen Entfremdung gerät das Gleichgewicht dieser Beziehung aus dem Lot, da der Mensch, auf sich zurückgeworfen, sich selbst verschließt. Die Folge ist, „daß die Einsamkeit des isolierten Individuums es unweigerlich ins Kollektiv treibt und umgekehrt das Kollektiv-Dasein das Individuum noch einsamer macht.“⁵²²

Aufgrund der existentiellen Entfremdung des Seienden zerbricht auch das Verhältnis des Menschen zur Endlichkeit, denn im entfremdeten Zustand steht er komplett in der „Herrschaft der Endlichkeit“, die ihn dem sicheren Schicksal des Todes überlässt.⁵²³ Tillich bestreitet eine Unsterblichkeit der Seele, da Sterblichkeit für ihn in der Natur alles Seienden liegt. Die natürliche Sterblichkeit des Menschen sei schon zu Beginn der biblischen Schriften ersichtlich, da der Mensch aus Staub sei und wieder zu Staub werde, wobei die Früchte vom Baum des Lebens ihm Unsterblichkeit als göttliche Nahrung schenkten.⁵²⁴ Deshalb ist für Tillich klar: „Partizipation am Ewigen macht den Menschen ewig. Loslösung von Ewigen überläßt ihn seiner natürlichen Endlichkeit.“⁵²⁵ In der Verbindung mit dem Grund des Seins - Gott - hat der Mensch, laut Tillich, Anteil an der Unsterblichkeit, jedoch liegt sie nicht in seiner Natur. Eine physisch-biologische Transformation des Menschen und der Welt hatte der „Fall“ also nicht zur Folge. Der Mensch fällt lediglich aus der Unsterblichkeit, die ihm in Beziehung zu Gott zuteil wird.⁵²⁶ In der existentiellen Entfremdung wird die essentielle Angst vor dem Nichtsein, die, nach Tillich, allem Seienden natürlich anhaftet, verzerrt zu der existentiellen Angst vor Tod und dem qualvollen Bewusst-

⁵²¹ Vgl. A.a.O., 75.

⁵²² Ebd.

⁵²³ Vgl. Galles, Situation, 181.

⁵²⁴ Vgl. Tillich, STh II, 76.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Vgl. Schmid, Entfremdungsbegriff, 283.

sein einer verlorenen Ewigkeit.⁵²⁷ Die existentielle Entfremdung, die Angst vor der Endlichkeit auslöst, führt darüber hinaus zu einer gebrochenen Wahrnehmung von Zeit und Raum. Der entfremdete Mensch erlebt die Zeit als vergangene Zeit und vergisst dadurch, in der Gegenwart zu leben.⁵²⁸ Die Angst vor der Endlichkeit seines Seins lässt ihn erschauern vor der voranschreitenden Zeit, vor der er zwar zu fliehen versucht, der er aber nicht entgehen kann.⁵²⁹ Indem der entfremdete Mensch in den Widerstand gegenüber der Zeit und dem drohenden Nichtsein tritt, beginnt er einen Kampf, den er nur verlieren kann. Jedoch kann er sich diesem Widerstand auch nicht entziehen, da darin seine essentielle Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck kommt.⁵³⁰ Da der Mensch die fortlaufende Zeit nicht bejahren kann, weil er so auch seine Endlichkeit bejahren müsste, wird die Zeit für ihn zu einer Wirkungsmacht der destruktiven Struktur der existentiellen Entfremdung.

Auch der Raum ist für den Menschen im Zustand der Entfremdung korrumpiert, da der Mensch jeglichen Raum nur noch als kontingent erfährt, wodurch ihm ein letzter wesensmäßiger Ort abhanden kommt, der ihm von Gott im Status der Essenz gestiftet wurde.⁵³¹ Ohne einen solchen endgültigen Ort ist der Mensch ruhelos auf einer Suche ohne Ziel. Da es ihm nicht gelingen kann, eine „Heimat“ zu finden, bleibt er ein „Pilger auf Erden“, der von seiner Wurzellosigkeit getrieben wird.⁵³² Alle Möglichkeiten, sich in Phantasie oder Wirklichkeit einen solchen Raum zu „kreieren“, müssen notwendig scheitern, da sie versuchen, einen essentiellen Ort wiederherzustellen, der durch existentielle Entfremdung des Menschen verloren ist. Somit muss die Rettung aus dem gespaltenen Zustand der Entfremdung von außen zum Menschen kommen. Und sie kommt von außen, da Tillich auf die Situation der existentiellen Entfremdung, ganz im Sinne seiner Korrelationsmethode, mit dem Christussymbol antwortet, das in die Welt einbricht. Dabei stellen sich Fragen nach den Grundzügen von Tillichs Symbolbegriff und der Bedeutung des Christussymbols für die Errettung des Mensch. Diesen Fragen soll in den nächsten Kapiteln nachgegangen werden.

⁵²⁷ Vgl. ebd.

⁵²⁸ Vgl. a.a.O., 78.

⁵²⁹ Vgl. ebd.

⁵³⁰ Vgl. a.a.O., 79.

⁵³¹ Vgl. ebd.

⁵³² Vgl. ebd.

9. Exkurs: Der Symbolbegriff in der Systematischen Theologie - Ein Überblick⁵³³

Wenn Tillich von essentiell und existentiell Sein, von dem Übergang von Essenz zu Existenz, von dem Verhältnis von Essenz und Existenz - zusammenfassend von Anthropologie und Theologie - sprechen will, so steht er vor einem schwerwiegenden Problem: Wie kann davon gesprochen werden? Es ist offensichtlich, dass sich die Sprache des Glaubens von der Alltagssprache und der Wissenschaftssprache unterscheidet.⁵³⁴ Während sich letztere auf Sachverhalte beziehen, bezieht sich die Sprache des Glaubens zum einen auf das glaubende Subjekt, zum anderen auf einen transzendenten Bereich außerhalb unserer Wirklichkeit.⁵³⁵ Diese „Glaubenssprache“ wäre in dieser Form ein ausgezeichnetes Paradigma für Wittgensteins berühmten § 7 seines Tractatus: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“⁵³⁶ Da für Tillich das Wittgenstein'sche Schweigegebot keine Alternative ist, sucht er nach der Bedingung der Möglichkeit der Sprache des Glaubens und findet das Symbol.⁵³⁷ Die Sprache des Glaubens bzw. die religiöse Sprache ist notwendigerweise Symbolsprache, da nur durch das religiöse Symbol vom Menschen und dem, was ihn unbedingt angeht, gesprochen werden kann.⁵³⁸

Tillich grenzt das Symbol⁵³⁹ deutlich gegenüber dem Zeichen ab, um einer Verwechslung vorzubeugen, die - so Tillich - seit Jahrhunderten landläufig stattfindet.⁵⁴⁰ Zwar haben Symbol und Zeichen gemeinsam, dass sie über sich hinaus weisen auf etwas, das außerhalb ihrer selbst liegt,⁵⁴¹ jedoch findet sich innerhalb dieser Ver-

⁵³³ Dieser Exkurs kann nur einen sehr kurzen Überblick zu Tillichs Symboltheorie bieten. Für detailliertere Informationen verweist der Verfasser auf Roland Mugerateurs „Symboltheorie und Religionskritik“. (Vgl. Mugerateur, Symboltheorie, 1ff.)

⁵³⁴ Vgl. Schüßler, Mensch, 40.

⁵³⁵ Trillhaas spricht in diesem Zusammenhang von „Sachverhalten des Glaubens“, jedoch handelt es sich bei der „Sprache des Glaubens“ gerade nicht um eine ein- und abgrenzbare Begebenheit, sondern um ein Sachverhalte über- und durchschreitendes Geschehen. Tillich geht es damit um das Ganze von Mensch, Welt und Gott. (Vgl. hierzu Trillhaas, Religionsphilosophie, 237.)

⁵³⁶ Wittgenstein, Tractatus, 111.

⁵³⁷ Vgl. Schüßler, Mensch, 40.

⁵³⁸ Vgl. ebd; Tillich, STh I, 249.

⁵³⁹ Luscher macht darauf aufmerksam, dass Tillich den Terminus „Symbol“ sowohl für Sprachbeziehungen, wie auch für Sachbeziehungen verwendet und plädiert für eine Trennung, da Tillichs Gebrauch verwirrend sei (vgl. Luscher, Symbol, 34). Eine solche Trennung hält der Verfasser für nicht sinnvoll, da das „Symbol“ für Tillich einen ontologischen Status hat, der sowohl Sprach- wie auch Sachbeziehungen einschließt. Eine solche Trennung wäre erst recht verwirrend, da Luscher aufzeigen müsste, wo sich Tillichs Symbolbegriff allein auf die Sprache und wo allein auf das Material bezieht. Dies scheint dem Verfasser nicht möglich.

⁵⁴⁰ Vgl. Tillich, STh I, 277.; Schüßler, Religion, 156.

⁵⁴¹ Vgl. Jetter, Symbol, 27.

weisstruktur auch ein entscheidender Gegensatz.⁵⁴² Denn während Symbole an der Wirklichkeit, der Macht und dem Sinn des von ihnen unterschiedenen Symbolisierten Anteil haben - man kann hier von einer Mehrdimensionalität des Symbols sprechen⁵⁴³ -, ist eine solche Partizipation des Zeichens mit dem Bezeichneten undenkbar.⁵⁴⁴ Zeichen wurden/werden durch willkürlichen Konventionen kreiert, um Kommunikation zu ermöglichen und können ebenso willkürlich gestrichen oder substituiert werden, sollte ihr ursprünglich vereinbarter Zweck an ein Ende kommen.⁵⁴⁵ Tillich fasst das trennende Kriterium zwischen Symbol und Zeichen prägnant zusammen: „Während das Zeichen nicht notwendig verbunden ist mit dem, worauf es hinweist, partizipiert das Symbol an der Wirklichkeit dessen, für das es Symbol ist. Ein Zeichen kann willkürlich vertauscht werden, je nach Zweckmäßigkeit, aber Symbole nicht.“⁵⁴⁶ Aufgrund der Partizipation des Symbols an dem Symbolisierten, einer wesenhaften Verknüpfung miteinander,⁵⁴⁷ ist ein Tausch oder gar eine Streichung des Symbols nicht möglich. Stattdessen spricht Tillich bei der Entstehung von Symbolen von Geburt und bei deren Vergehen vom Tod bzw. Sterben.⁵⁴⁸ Wenn Symbole nicht auf willkürliche Konventionen oder Zwecke zurückzuführen sind, wie das bei Zeichen der Fall ist, so stellt sich die Frage nach ihrem Ursprung. Laut Tillich entstehen sie aus dem „kollektivem Unterbewußtsein“⁵⁴⁹ einer Gruppe, die jeweils in bestimmten Symbolen ihr „eigenes Sein wiedererkennt“.⁵⁵⁰ Dazu schreibt Mugerauer richtigerweise: „Die Lebendigkeit eines religiösen Symbols ist gewährleistet, wenn das Symbol die Korrelation der Offenbarung und der Situation des existenziell fragenden Menschen adäquat zum Ausdruck bringt.“⁵⁵¹ Sobald das Symbol für die Gruppe unverständlich wird, stirbt die Beziehung zwischen Symbol und Gruppe und somit das Symbol als solches.⁵⁵²

Welchen Zweck hat aber das Symbol? Es ist Repräsentant des Symbolisierten und hat als solcher an dessen Signifikanz und Macht Anteil, womit es als religiöses Symbol den Zugang zu einer Wirklichkeitsschicht ermöglicht, von der nicht-

⁵⁴² Vgl. Luscher, Symbol, 35.

⁵⁴³ Vgl. Wehr, Tillich, 110.

⁵⁴⁴ Vgl. Schüßler, Religionsphilosophie, 47.

⁵⁴⁵ Vgl. Luscher, Symbol, 35.

⁵⁴⁶ Tillich, STh I, 277.

⁵⁴⁷ Vgl. Wehr, Tillich, 110f.

⁵⁴⁸ Vgl. Schüßler, Religion, 156; Tillich, STh II, 177f.

⁵⁴⁹ Tillich, STh II, 178.

⁵⁵⁰ A.a.O., G V, 216; vgl. auch Tillich, STh II, 178.

⁵⁵¹ Mugerauer, Symboltheorie, 35.

⁵⁵² Vgl. ebd.

symbolisch nicht gesprochen bzw. die nicht-symbolisch nicht erlebt werden kann.⁵⁵³ In seiner Repräsentanzfunktion vergegenwärtigt und verwirklicht es das Nicht-Örtliche und Nicht-Zeitliche in der Welt.⁵⁵⁴ Das Symbol wirkt in zweifacher Weise auf die Seele ein: (1) als innere Wirklichkeit des Subjekts und (2) als äußeren Wirklichkeit des Subjekts. Dies geschieht indem das Symbol beide öffnet, miteinander in Korrespondenz bringt und sie dadurch in tiefere Schichten der Wirklichkeit führt.⁵⁵⁵ Somit findet im Erleben von heiligen Räumen, Zeiten, Liedern, Bildern, Worten, etc. eine Begegnung mit dem Heiligen selbst statt, dass „symbolisch“ anwesend ist.⁵⁵⁶ Wenn von Wirklichkeitsschichten die Rede ist, so stellt sich die Frage, in welche Schicht von Wirklichkeit das Symbol führt. Wenn Tillich von Wirklichkeitsschicht spricht, so ist nicht eine Schicht neben anderen gemeint, sondern die substantielle „Schicht des Sein-Selbst“⁵⁵⁷, die er die „Dimension der Tiefe“⁵⁵⁸ nennt. Man kann diese Tiefendimension der Wirklichkeitsschichten auch als Dimension des Heiligen charakterisieren und aufgrund der Teilhabe an der Heiligkeit des Symbolisierten vom religiösen Symbol auch als „Symbol des Heiligen“ sprechen.⁵⁵⁹ Die Nähe zwischen Symbol und Symbolisiertem wird in diesem Gedankengang deutlich, da sich beide auf der Ebene der Tiefendimension verorten lassen.⁵⁶⁰ Tillich betont aber auch immer wieder ihre Trennung: „Doch Teilhabe ist keine Identität. Symbole sind nicht selbst das Heilige.“⁵⁶¹ Da jedoch das eigentlich Heilige für den Menschen weder erreichbar noch begreifbar ist, muss er auf eine uneigentliche Sprechweise zurückgreifen, um etwas über das Heilige zum Ausdruck zu bringen.⁵⁶² Wenn nichts Adäquates ausgesagt werden kann, so bleibt nur die nicht-adäquate symbolische Sprechweise,⁵⁶³ die um die „Unangemessenheit *jedes* menschlichen Begriffs“⁵⁶⁴ weiß, um angemessen von dem Heiligen zu sprechen.⁵⁶⁵ Durch Zuhilfenahme des religiösen Symbols kann Tillich über jenes Unbedingte, das außerhalb der menschlichen Verfügbarkeit und den Grenzen von Raum und Zeit liegt, reden und er muss es auch, da es den

⁵⁵³ Vgl. Schüßler, Religion, 157; Scharlemann, Anwesenheit, 98.

⁵⁵⁴ Vgl. Wehr Tillich, 111.

⁵⁵⁵ Vgl. Schüßler, Religion, 157.

⁵⁵⁶ Vgl. a.a.O., 158.

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ Tillich, G V, 217.

⁵⁵⁹ Vgl. Schüßler, Religionsphilosophie, 48.

⁵⁶⁰ Vgl. Schüßler, Religion, 157.

⁵⁶¹ Tillich, G V, 217.

⁵⁶² Vgl. Schüßler, Religion, 157f.

⁵⁶³ Vgl. Schüßler, Religionsphilosophie, 48; Wehr, Tillich, 111.

⁵⁶⁴ Tillich, STh II, 152.

⁵⁶⁵ Vgl. Schüßler, Religion, 157.

Menschen „unbedingt angeht“^{566, 567}. Die Sphäre des essentiellen Unbedingten wird durch das religiöse Symbol existentiell manifest⁵⁶⁸ und tritt in die Welt. Tillich behandelt dadurch das erkenntnistheoretische Problem der Gotteserkenntnis und verschärft es ontologisch, da das schlechterdings Unbedingte „den Bereich alles Bedingten unendlich weit hinter sich läßt“ und somit „von keiner Wirklichkeit unmittelbar und angemessen ausgedrückt werden [kann]“.⁵⁶⁹ Mit Tillich gesprochen: „Gott transzendiert seinen eigenen Namen.“⁵⁷⁰ Dagegen entspringen religiöse Symbole der erfahrbaren Welt und sind ihrer Form nach nicht limitiert, weil der „Ursprung“ jeglicher Erfahrung, jeglichen Materials, jeglicher Form, etc. im unbedingten Sein bzw. dem Grund des Seins liegt.⁵⁷¹ Was also von dem unbedingten Grund des Seins geäußert werden kann, findet nur im bedingten Symbol einen Ausdruck.⁵⁷² Welches Material dieser Wirklichkeit schlussendlich zum Symbol für das Heilige wird, hängt von dem Verhältnis des Menschen zu dem symbolisierten Heiligen ab.⁵⁷³

Tillich differenziert zwischen zwei Ebenen von Symbolen. Die transzendenten Symbole übersteigen die menschliche Erfahrung und die Weltwirklichkeit an sich und weisen über sie hinaus, während die immanenten Symbole uns innerhalb der Weltwirklichkeit aposteriorisch begegnen.⁵⁷⁴ Als substanzielles Symbol auf der Ebene der transzendenten Symbole gilt für Tillich der Begriff „Gott“.⁵⁷⁵ Tillich selbst stellt die damit verbundene naheliegende Frage und beantwortet sie sogleich: „[D]ann ist Gott nur ein Symbol? [...] Ein Symbol wofür? [...] Für Gott. ‚Gott‘ ist Symbol für Gott.“⁵⁷⁶ Er unterscheidet somit zwischen der nichtsymbolischen Rede von Gott als dem Unbedingten, der uns existentiell erfahrbar ist, und der symbolischen Rede von Gott als „Gott“ in konkreter Realisierung, die wir unserer „gewöhnlichen“ Sprache und Erfahrung entnehmen.⁵⁷⁷ Es ist also möglich, symbolisch und nichtsymbolisch von Gott zu reden, wie Tillich im ersten Band der Systematischen Theologie exemplarisch deutlich macht: „Der Satz, daß Gott das Sein-Selbst ist, ist

⁵⁶⁶ Tillich, STh I, 249.

⁵⁶⁷ Vgl. Wehr, Tillich, 109.

⁵⁶⁸ Vgl. a.a.O., 112.

⁵⁶⁹ Ebd; vgl. auch Schüßler, Mensch, 40.

⁵⁷⁰ Tillich, G VIII, 141.

⁵⁷¹ Vgl. Schüßler, Religion, 159; Tillich, GVIII, 141.

⁵⁷² Vgl. Wehr, Tillich, 110.

⁵⁷³ Vgl. Schüßler, Religion, 159.

⁵⁷⁴ Vgl. a.a.O., 160; Tillich, G V, 218.

⁵⁷⁵ Vgl. Tillich, G VIII, 142.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd.

ein nicht-symbolischer Satz.“⁵⁷⁸ Schon im zweiten Band seiner Systematischen Theologie radikalisiert Tillich seine Theosemiotik, wenn er schreibt: „Alles, was über Gott gesagt werden kann, ist symbolisch. Diese Behauptung ist eine Aussage über Gott, die selbst nicht symbolisch ist.“⁵⁷⁹ Für Tillich ist also der einzig nichtsymbolische Satz, der von Gott ausgesagt werden kann, der Verweis auf die Symbolhaftigkeit der Gottesrede an sich. Der Name Gottes liegt bei Tillich auf einer ersten Ebene, an die sich auf zweiter Ebene die Eigenschaften, die Gott zugesprochen werden (Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gnade, Macht, etc.), anschließen.⁵⁸⁰ Auch die Attribute Gottes, die ihm der Mensch zuschreibt, sind symbolisch zu verstehen, da sie der Mensch seiner Lebenswelt entnimmt und auf Gott überträgt.⁵⁸¹ Selbst der Begriff der „Person“ ist auf Gott angewendet - so Tillich - ein Symbol, wobei Gott dadurch nicht „unpersönlich“ wird, sondern „überpersönlich“⁵⁸². Eine dritte transzendente Ebene bilden die Handlungen Gottes, wie etwa Schöpfung oder Erlösung, die ebenfalls symbolisch zu verstehen sind.⁵⁸³ Tillich befindet sich mit allen drei transzendenten Ebenen näher an der traditionellen Theologie als auf den ersten Blick angenommen, denn bei genauer Betrachtung sind deutliche Ähnlichkeiten zur Negativen Theologie von u.a. Dionysius Areopagita,⁵⁸⁴ zu erkennen.⁵⁸⁵ Die zu den transzendentsymbolischen Ebenen hinzutretende immanent-symbolische Ebene nimmt Bezug auf die Erscheinungsformen des Transzendenten in Raum und Zeit. Darunter zählt Tillich die „Manifestation des Göttlichen in Dingen und Ereignissen, in einzelnen Menschen und Gemeinschaften, in Worten und Schriften“⁵⁸⁶.

Könnte man nun einwenden, dass Tillich Religion im Allgemeinen und den christlichen Glauben mit seiner Symboltheorie diskreditiert, wenn er behauptet, dass religiöse Rede-, Handlungs- und Wirklichkeitsakte „nur“ symbolisch sind?⁵⁸⁷ Hintergrund dieser Fragestellung ist die Überzeugung, dass es neben der symbolischen Wirklichkeit ein „Mehr“ - eine „buchstäbliche“ - Wirklichkeit gäbe.⁵⁸⁸ Hierzu schreibt Tillich: „Wenn wir von den Dimensionen der Wirklichkeit reden, die wir auf

⁵⁷⁸ Tillich, STh I, 162

⁵⁷⁹ Tillich, STh II, 16.

⁵⁸⁰ Vgl. Schüßler, Religion, 164.

⁵⁸¹ Vgl. a.a.O., 164f.

⁵⁸² Tillich, STh II, 18; vgl. Schüßler, Gebet, 25.

⁵⁸³ Vgl. Schüßler, Religion, 166; Tillich, G V, 219.

⁵⁸⁴ Vgl. Stolina, Negative Theologie, 9f.

⁵⁸⁵ Vgl. Schüßler, Mensch, 40.

⁵⁸⁶ Tillich, G VIII, 144.

⁵⁸⁷ Vgl. Schüßler, Gebet, 25.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd.

keine andere Weise als durch Symbole erreichen können, dann sind Symbole notwendig und allein adäquat, und die Phrase ‚nur symbolisch‘ ist eine falsche Rede-weise. Man kann sagen, ‚nur ein Zeichen‘, aber nicht ‚nur ein Symbol‘.⁵⁸⁹ Gerade das Symbolische hat für ihn, gegenüber dem Buchstäblichen, in religiösen Angele- genheiten Priorität, da es eben kein „Weniger“, sondern ein „Mehr“ an Wirklichkeit widerspiegelt.⁵⁹⁰ Nochmals Tillich: „Die religiöse Sprache ist notwendig symbolisch. Das schwächt ihre Wirklichkeitskraft nicht ab, sondern steigert sie.“⁵⁹¹

In neuester Zeit erlebte die Symboltheorie Tillichs vor allem von durch den evan- gelischen Religionspädagogen Michael Meyer-Blanck erhebliche Kritik.⁵⁹² Die Til- lich'sche Trennung von Zeichen und Symbolen ließe, so Meyer-Blanck, Erkenntnisse der semiotischen Grundlagen unberücksichtigt und seien aus diesem Grunde nicht mehr aktuell.⁵⁹³ Nach semiotischem Standpunkt kann zwischen Zeichen und Symbol nicht unterschieden werden, weil *beide* Repräsentanten in gleicher Weise des Be- zeichneten sind.⁵⁹⁴ In Anlehnung an Peirce stellt Meyer-Blanck fest: „[A]lle Zeichen sind grundsätzlich interpretationsfähig und interpretationsbedürftig [...]“⁵⁹⁵. Statt einer ontologischen Symboltheorie, wie sie etwa Tillich verfolgt, plädiert er für eine relationale Zeichentheorie,⁵⁹⁶ die davon ausgeht, dass alles in der Welt ein Zeichen sein kann. Ob etwas Zeichen ist, hängt von seiner „syntaktischen und pragmatischen Dimension“⁵⁹⁷ ab, wohingegen die Bedeutung eines Zeichens „völlig entbehrlich“⁵⁹⁸ ist und hinter den Kontext zurück tritt.⁵⁹⁹ Kubik fasst die relationale Zeichentheorie, die Meyer-Blanck verfolgt, zusammen: „Der Begriff des Zeichens zwingt dazu, je- des Mal zu fragen, was für wen unter welchem Gesichtspunkt zu einem Zeichen wird.“⁶⁰⁰ Jedoch stellt sich der Verfasser in Anschluss an Kubik die Frage, ob man zugunsten eines neuralgischen semiotischen Theorierahmens die Potentialität der Unterscheidbarkeit von Symbol und Zeichen negieren sollte.⁶⁰¹ Inwiefern haben bei- spielsweise das Verkehrsschild „Vorfahrt gewähren“ und das „Hakenkreuz“ Ge-

⁵⁸⁹ Tillich, G V, 220.

⁵⁹⁰ Vgl. Schüßler, Gebet, 25.

⁵⁹¹ Tillich, STh I, 280.

⁵⁹² Vgl. Schoppelreich, Zeichen, 23.

⁵⁹³ Vgl. Meyer-Blanck, Symbol, 13.

⁵⁹⁴ Vgl. a.a.O., 54.

⁵⁹⁵ A.a.O., 58.

⁵⁹⁶ Vgl. Schoppelreich, Zeichen, 24.

⁵⁹⁷ Kubik, Symboltheorie, 7.

⁵⁹⁸ Meyer-Blanck, Symbolbegriff, 95.

⁵⁹⁹ Vgl. Kubik, Symboltheorie, 7.

⁶⁰⁰ Ebd.

⁶⁰¹ Vgl. Kubik, Religionspädagogik, 171.

meinsamkeiten? Was verbindet einen „Radio-Jingle“ mit dem christlichen „Glaubensbekenntnis“? Ist die Auflösung der Unterschiedlichkeit von Symbolen und Zeichen wirklich sinnvoll oder wird dadurch nicht vielmehr die Zeichen- bzw. Symboltheorie verwässert, unkonkret und für theologisches Arbeiten uninteressant? Nach Meinung des Verfassers hat Tillich gerade durch die qualitative Unterscheidung von Symbolen und Zeichen das Symbol als adäquate Ausdrucksform religiöser Sprech- und Handlungsakte dienbar gemacht.

10. Jesus der Christus - Das Neue Sein

Wenn Tillich das „Neue Sein“ beschreibt, so kann er das nur ganzheitlich tun.⁶⁰² So schreibt er: „Jesus als der Christus ist Träger des Neuen Seins in der Totalität seines Seins, nicht in einzelnen seiner Äußerungen.“⁶⁰³ Nur eine integrative Charakterisierung kann bestimmte Reduktionen umgehen, die sich auf einzelne Aspekte des Wirkens Christi beschränken.⁶⁰⁴ Eine solche Engführung der Gegenwart Christi auf Worte *oder* Taten *oder* Spiritualität *oder* Passion⁶⁰⁵ wird der universalen Bedeutung Jesu als dem Christus, als Übermittler des Neuen Seins, nicht gerecht.⁶⁰⁶ Für Tillich steht die soteriologische Funktion der Christologie im Vordergrund,⁶⁰⁷ die aufgrund der Universalität der Entfremdung natürlich ebenfalls universal sein muss.⁶⁰⁸ Dazu schreibt er: „Christologie ist eine Funktion der Soteriologie. [...] Denn es ist die Funktion des Christus, das Neue Sein zu bringen und damit die Erlösung vom alten Sein, nämlich von der Entfremdung und Selbstzerstörung.“⁶⁰⁹ Diese Erlösung aus der Zwiespältigkeit der entfremdeten Existenz ist ein objektives Geschehen,⁶¹⁰ das sich auf das Subjekt auswirkt. Um die Objektivität des Erlösungsgeschehens zu unterstreichen und um deutlich zu machen, dass weder Christologie noch Soteriologie sich auf die Frömmigkeit des religiösen Individuums limitierten lassen, bespricht Tillich subjektive Aspekte der Soteriologie, wie etwa Bekehrung, Rechtfertigung und Erlö-

⁶⁰² Vgl. Rössler, Christus, 65.

⁶⁰³ Vgl. Tillich, STh II, 132.

⁶⁰⁴ Vgl. Neugebauer, Christologie, 18.

⁶⁰⁵ Vgl. Tillich, STh II, 132.

⁶⁰⁶ Vgl. a.a.O., 178.

⁶⁰⁷ Vgl. Neugebauer, Christologie, 18.

⁶⁰⁸ Vgl. Tillich, STh II, 189.

⁶⁰⁹ A.a.O., 163.

⁶¹⁰ Vgl. a.a.O., 190.

sung, nicht in der Christologie, sondern im dritten Band seiner Systematischen Theologie unter dem Titel „Gegenwart des göttlichen Geistes“.⁶¹¹

Tillichs christologisches Programm fußt zum einen auf dem Inkarnationsgedanken, zum anderen auf der Differenz von Essenz und Existenz.⁶¹² Beide Gedankengänge sind miteinander verwoben und aufeinander bezogen. In Jesus als dem Christus sieht Tillich den Idealtypus des unzweideutigen Lebens,⁶¹³ der die „Kluft zwischen Essenz und Existenz“⁶¹⁴ unter den Bedingungen der Existenz überwunden hat.⁶¹⁵ Diese Überwindung geschieht in der Jesus-Christus-Einheit durch die Selbsthingabe des Menschen Jesus an das Christussymbol.⁶¹⁶ Mit Murrmann-Kahl lässt sich sagen: „Die historische Person geht ganz in ihrem Auftrag auf.“⁶¹⁷ Ihren Höhepunkt hat die Selbsthingabe Jesu in seiner Selbstopferung an den Christus und die Reich Gottes-Verkündigung in der Passion.⁶¹⁸

Nun soll etwas genauer nach der „Grammatik der [Christologie] Tillichs“⁶¹⁹ gefragt werden. Wie verhält es sich mit der Historizität Jesu als dem Christus? Welche Rolle spielt der Mensch Jesus gegenüber dem Christus? Wie versteht Tillich „Inkarnation“? Diese Fragen sind entscheidend für die Beurteilung der Christologie Tillichs, auch aus anthropologischer Blickrichtung. Denn es bleibt zu fragen, ob das „Neue Sein“, das der Christus nach Tillich ermöglicht, eine tatsächliche Antwort auf den Zerrbruch von Essenz und Existenz, die Entfremdung und die Zweideutigkeit der Existenz gibt.

Welche Rolle spielt der historische Jesus für Tillichs Christologie? Die historisch-kritische Forschung - allem voran die Leben-Jesu-Forschung - erscheint in der Systematischen Theologie Tillichs in gespaltenem Licht.⁶²⁰ Zum einen wird sie von Tillich gewürdigt,⁶²¹ zum anderen aber sehr kritisch betrachtet: „Der historische Jesus, nämlich der Jesus hinter den Symbolen, in denen er als der Christus aufgenommen wurde, erschien nicht nur nicht, sondern verschwand mehr und mehr bei jedem

⁶¹¹ Vgl. Neugebauer, Christologie, 18f.

⁶¹² Vgl. a.a.O., 19.

⁶¹³ Vgl. Murrmann-Kahl, Jesus, 42.

⁶¹⁴ Vgl. Tillich, STh II, 130.

⁶¹⁵ Vgl. Neugebauer, Christologie, 19.

⁶¹⁶ Vgl. Murrmann-Kahl, Jesus, 40.

⁶¹⁷ Ebd.

⁶¹⁸ Vgl. a.a.O., 39f. Tillich beschreibt prägnant: „Er [Jesus; Anm. d. Verf.] bestätigt seinen Charakter als Christus gerade dadurch, daß *er sich als Jesus preisgibt an sich als den Christus*.“ (Tillich, STh II, 136.)

⁶¹⁹ Vgl. Wagner, Positivität, 191 Anm. 34.

⁶²⁰ Vgl. Murrmann-Kahl, Jesus, 28.

⁶²¹ Vgl. Tillich, STh II, 111f.

neuen Schritt. [...] Das Ergebnis der ungeheuren wissenschaftlichen Mühe [...] ist im wesentlichen negativ.“⁶²² Für die soteriologische Funktion der Christologie, die im Glauben ihren Ausdruck findet, ist die Historie nicht von Bedeutung,⁶²³ so kann Tillich angesichts der historisch-kritischen Forschung selbstbewusst schreiben: „Die negative Behauptung besagt, daß die historische Forschung das Fundament des christlichen Glaubens weder geben noch nehmen kann.“⁶²⁴ Aus der Perspektive des Glaubens kann somit nur gesagt werden, dass er nur für sich selbst bürgen kann,⁶²⁵ jedoch wird sich der Verfasser diesem Aspekt zu einem späteren Zeitpunkt nähern.⁶²⁶ Aus christologischer Perspektive folgt bei Tillich auf den ersten Blick die bedauernde Verabschiedung von der Relevanz der Historizität des Lebens Jesu.⁶²⁷ Für den christlichen Glauben scheint nach Tillich Geschichtlichkeit der Person Jesus von Nazareth schlicht nicht mehr relevant. Dieses Vorgehen Tillichs wirkt erst einmal inkonsequent,⁶²⁸ da er in seiner Einleitung gerade die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens in der Person Jesus von Nazareth unterstreicht: „Das Christentum ist, was es ist, durch die Behauptung, daß Jesus von Nazareth, der der Christus genannt worden ist, wirklich der Christus ist. Und das heißt er ist der, der [...] das Neue Sein bringt.“⁶²⁹ Aufgrund der objektiven universalen Struktur der Entfremdung, die auch in der Historie deutlich wird, ist die Geschichtlichkeit für das soteriologisch-christologische Konzept Tillichs geradezu notwendig, denn wie kann die existentielle Entfremdung von Menschen überwunden werden, wenn das Neue Sein nicht paradigmatisch an einem bestimmten, entscheidenden Punkt der Geschichte dieser Überwindung entstanden ist. Dieser Punkt, der weder überholt noch überboten werden kann, ist historisch verwirklicht durch „das Neue Sein in Jesus Christus, [der] tatsächlich die Macht der Überwindung der existentiellen Entfremdung hat.“⁶³⁰ Ist Tillich etwa unentschlossen, was die Historizität der Person Jesus betrifft und lässt sich deshalb zu einer paradoxen Redeweise hinreißen? Wie kann er auf der einen Seite an der Geschichtlichkeit des Lebens Jesu festhalten und auf der anderen Seite diese für irrelevant erklären?

⁶²² A.a.O., 112f.

⁶²³ Vgl. Murrmann-Kahl, Jesus, 29.

⁶²⁴ Tillich, STh II, 123.

⁶²⁵ Vgl. a.a.O., 124f.

⁶²⁶ Siehe Abschnitt 14.1.1 auf Seite 92.

⁶²⁷ Vgl. a.a.O., 125.

⁶²⁸ Vgl. Murrmann-Kahl, 29.

⁶²⁹ Vgl. Tillich, STh II, 107.

⁶³⁰ Murrmann-Kahl, Jesus, 42; vgl. auch Tillich, STh II, 136.

Tillich ging es in seinem Denken zeitlebens darum, der Wirklichkeit gerecht zu werden. Dabei legte er sich keine dogmatischen Denkverbote auf, sondern ließ sich auch auf Gedankengänge und Gedankenspiele ein, die er nicht teilte oder die scheinbar ins Nichts führten.⁶³¹ So konnte er seine eigenen Thesen und Gedanken logisch prüfen, indem er ihnen gegensätzliche Positionen gegenüberstellte, die er mit gleichem Elan wie seine eigenen Theorien verteidigte. Tillich nahm die Anfragen der historisch-kritischen Forschung ernst und dachte sie durch. Dabei war er sich nicht zu schade, die weitreichendsten Formen der Skepsis anzunehmen und mit ihnen zu operieren,⁶³² jedoch war er mit den meisten Theologen seiner Zeit der Überzeugung, dass Jesus tatsächlich geschichtliche Persönlichkeit war und nicht bloß eine religiöse Idee.⁶³³ Dass Tillich an der Historizität Jesu festhält, wird am deutlichsten, wenn er die christliche Theologie an das Faktum der Existenz Jesu bindet:

„Wenn die Theologie das historische Faktum ignoriert, auf das der Name Jesus von Nazareth hinweist, dann ignoriert sie damit die grundlegende christliche Aussage, daß die wesenhafte Gott-Mensch-Einheit in der Existenz erschienen ist und sich den Bedingungen der Existenz unterworfen hat, ohne von ihnen überwunden zu werden. Gäbe es kein personenhaftes Leben, in dem existentielle Entfremdung überwunden ist, dann würde das Neue Sein eine Forderung und eine Erwartung sein und nicht Wirklichkeit in Raum und Zeit.“⁶³⁴

Zwar ist Tillich, was historische Einzelheiten betrifft, „flexibel“, jedoch bleibt für ihn der Grundsatz, dass sich Gott in der Geschichte offenbart.⁶³⁵ Einen geschichtslosen christlichen Glauben kann es nicht geben, weil es einen geschichtslosen Christus nicht geben kann. Gerade dadurch, dass Christus sich in einem Menschenleben mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft manifestiert, wird deutlich, wie Gott ist, woran der Mensch ist, wenn er seine Hoffnung auf ihn setzt und was man sich von ihm erhoffen kann.⁶³⁶ Zwar kennt Tillich nicht nur die Christusoffenbarung, die für ihn sicherlich die end- und letztgültige Offenbarung ist⁶³⁷, sondern auch weitere göttliche Zeugnisse in der Geschichte, wie zum Beispiel die Religionsgeschichte Israels⁶³⁸, jedoch ist die Inkarnation - also Fleischwerdung - Gottes der Höhepunkt und die höchste Möglichkeit seiner Manifestation.⁶³⁹ Wenn „seine göttliche Manifestation

⁶³¹ Vgl. Rössler, Christus, 61.

⁶³² Vgl. Tillich, STh II, 123ff.

⁶³³ Vgl. Rössler, Christus, 61.

⁶³⁴ Vgl. Tillich, STh II, 108.

⁶³⁵ Vgl. Rössler, Christus, 65.

⁶³⁶ Vgl. a.a.O., 66.

⁶³⁷ Vgl. Tillich, STh I, 158ff.

⁶³⁸ Vgl. a.a.O., 166.

⁶³⁹ Vgl. Rössler, Christus, 66.

[...] immer etwas bewirkende und verändernde Selbstkundgabe Gottes⁶⁴⁰ ist, dann ist die Inkarnation Gottes eine uneinholbare Selbstkundgabe, die gleichzeitig auch Selbsthingabe ist. Jedoch versteht Tillich Inkarnation nicht als „Menschwerdung Gottes“, denn eine solche Behauptung wäre „sinnlos“. ⁶⁴¹ Es ist das Wort Gottes - der Logos - das Mensch wird, womit die Rede vom „Tod Gottes“ auf Golgatha, vom „heruntergekommenen Gott“ oder von dem „Gott am Kreuz“ für Tillich nicht möglich ist. ⁶⁴² Wohl aber kann er von einer Partizipation Gottes an den Leiderfahrungen, den Todesängsten und dem Tod seiner Geschöpfe sprechen, die Gott durch die Teilhabe am Leiden und Sterben des Logos kennt. ⁶⁴³ Ein weiterer Zentralbegriff, der die Geschichtlichkeit der Christologie Tillichs unterstreicht, ist der „kairos“, mit dem Tillich die Mitte der Zeit bestimmte. ⁶⁴⁴ Diese Mitte der Menschheitsgeschichte ist erfüllte Zeit, in der das Ziel und der Sinn der individuellen menschlichen Geschichte und der kollektiven Menschheitsgeschichte als Wille Gottes offenbart wird und Neuschöpfung, Veränderung und Wiederherstellung geschieht. ⁶⁴⁵ In Jesus als dem Christus findet dieser endgültige Kairos seinen Ausdruck. ⁶⁴⁶

Dieser Endgültigkeit ist es zu verdanken, dass das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus der christliche Glaubensgrundsatz par excellence ist. Der Würdentitel Christus ist untrennbar mit der Person Jesus verbunden und auf ihn limitiert. ⁶⁴⁷ Rössler bestimmt den Christusbegriff Tillichs äußerst prägnant: „Unter ‚Christus‘ versteht Tillich Jesus als Träger des ‚Neuen Seins‘, als den, der im Namen und Auftrag Gottes die neue Wirklichkeit lebt, verkündigt und dabei auch bewirkt - die neue Wirklichkeit in der wir mit uns selbst, mit anderen Menschen und grundlegend mit Gott selbst versöhnt sind.“ ⁶⁴⁸ Mit den Begriffen Tillichs kann man sagen, dass Jesus als der Christus unter den Bedingungen der Existenz ein essentielles Leben führt und dadurch die Zerrissenheit von Essenz und Existenz versöhnt. ⁶⁴⁹

Die Christologie Tillichs bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für anregende Diskussionen und ist aufgrund ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit immer noch

⁶⁴⁰ Vgl. a.a.O., 69.

⁶⁴¹ Vgl. Tillich, STh II, 104.

⁶⁴² Vgl. Rössler, Christus, 66.

⁶⁴³ Vgl. Tillich, STh II, 188f.

⁶⁴⁴ Vgl. a.a.O., STh III, 419ff.

⁶⁴⁵ Vgl. Rössler, Christus, 67.

⁶⁴⁶ Vgl. Neugebauer, Christologie, 10f.

⁶⁴⁷ Vgl. Rössler, Christus, 71.

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. Tillich, STh II, 109.

Gegenstand zahlreicher kontroverser Diskurse im Fachbereich der Systematischen Theologie. An dieser Stelle konnte nur ein grober Überblick darüber gegeben und exemplarische strittige Themengebiete aufgezeigt werden. Außerdem wurde herausgestellt, dass Tillich in seiner Christologie die Überwindung der existentiellen Entfremdung des Menschen herausarbeitet. Eine intensivere Beschäftigung mit der Christologie Tillichs kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

11. Zwischenfazit

Tillichs Anthropologie beginnt im Zustand des essentiellen Seins, mit dem Tillich die Situation des Menschen vor dem Sündenfall beschreibt. In diesem Zustand der „träumenden Unschuld“ befindet sich der Mensch außerhalb unserer räumlich-zeitlichen Strukturen im Status reiner Potentialität. Diese Beschreibung versteht Tillich als Neuformulierung des Paradiesmythos, der dem gegenwärtigen Menschen nicht mehr unvermittelt einleuchtet. Der Verfasser stellt jedoch die Frage, was Tillich durch diese hochspekulative Erklärung gewinnt, da er im Grunde nur einen neuen Mythos im ontologischen Gewande schafft. Tillich entfernt sich zwar von der biblischen Vorlage, um für seine Zeitgenossen verständlicher zu werden, jedoch entfernt er sich in eine Richtung, die vollkommen außerhalb unseres Erkenntnisvermögens liegt. Insofern gewinnt Tillichs Konzeption des „Paradieses“ nicht an Verständlichkeit, sondern gibt den letzten Rest Verständlichkeit der Unvordenkbarkeit preis.

Der Schlüssel zum Verständnis der anthropologischen Konzeption Tillichs liegt in seiner Lehre vom „Fall“ und der daraus folgenden Entfremdung. Der (Sünden)Fall markiert für Tillich den Eingang des essentiellen Seins in die Existenz. Er fällt zusammen mit der Schöpfung der Welt. Veranlasst durch die Angst vor der Endlichkeit und durch erregte Freiheit verfolgt der essentielle Mensch das Ziel der Aktualität. Durch endliche Freiheit und tragisches Schicksal erfolgt der Essenz-Existenz-Übergang, der die ganze Schöpfung aus der „träumenden Unschuld“ in die verwirklichte Existenz reißt. Die Folge des „Falls“ wird von Tillich als Entfremdung bezeichnet. Damit meint er ein Dreifaches: Entfremdung vom eigenen Selbst, von Gott und von den Mitmenschen. Diese Entfremdung entsteht durch den Zerrbruch der Essenz-Existenz-Einheit. Dieses Verhältnis war im Zustand der „träumenden Unschuld“ harmonisch und friedlich, jedoch wird es durch den Fall korrumpiert. Der entfremdete Mensch ist die Ausgangssituation des gegenwärtigen Menschen. Tillich

möchte durch die Neuformulierung des Sündenfalls und der postparadiesischen menschlichen Situation eine Zustandsbeschreibung des Menschen leisten, die von dem gegenwärtigen Menschen geteilt werden kann. Er möchte herausarbeiten, warum der Mensch eigentlich ein Fragender ist bzw. warum sogar der Mensch an sich die Frage ist. Die Herausarbeitung dieser Frage ist vor allem in apologetischen Situationen von enormer Wichtigkeit. Warum sollte ein Mensch Interesse am christlichen Glauben haben? Tillich beginnt nicht mit der biblischen Offenbarung, sondern setzt bei dem Menschen an. Er macht den Bedarf nach Antworten deutlich, indem er die Fragen aufarbeitet. Das gelingt Tillich nach Ansicht des Verfassers sehr gut, da er zum einen auf Vokabular zurückgreift, das nicht unter „Religions-“, bzw. „Missionsverdacht“ steht, und zum anderen die Lebenslage seines Gegenübers ernst nimmt. Ein solch innovatives dynamisches System enthält

natürlich auch immer wieder Spannungen, auf die der Verfasser hingewiesen hat. So bleibt exemplarisch die Frage, ob Tillichs Beschreibung des Sündenfalls als Welterschöpfung tatsächlich sinnvoll ist. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten, die unter anderem die Freiheit des Menschen betreffen, sind nicht von der Hand zu weisen. An dieser Stelle wird exemplarisch deutlich, dass Tillich bei der Neuformulierung des christlichen Glaubens auch einige nicht unproblematische und paradoxe Thesen vertritt.

Tillichs Antwort auf die Entfremdung des Menschen ist das Symbol des „Neuen Seins“ in Jesus als dem Christus. Er ist sich darüber bewusst, dass die Sprache des Glaubens als Sprache von der transzendenten Wirklichkeit nur symbolisch sein kann. Im Symbol erscheint die Repräsentanz des Göttlichen unter den Bedingungen der Existenz. Das, worauf sich das Symbol bezieht, ist aber nicht ganz losgelöst, sondern hat Anteil an ihm. Somit bezeugt das Symbol das Göttliche und hat dadurch mehr Anteil an der Wirklichkeit als nichtsymbolische Subjekte und Objekte.

In Jesus als dem Christus, als dem „Neuen Sein“ unter den Bedingungen der Existenz, findet sich das endgültige Symbol des göttlichen Seins. Durch sein essentielles Leben unter existentiellen Prämissen ist er Ermöglichungsgrund eines neuen, erlösten und wiederhergestellten Seins. Er ist für Tillich die endgültige Antwort auf die Frage nach der Essenz im Zustand der Existenz. Der entfremdete Mensch findet bei ihm Neuschöpfung, Veränderung und Wiederherstellung. Der Verfasser ist auf einige Problemfelder der immer noch kontrovers diskutierten Christologie Tillichs exemplarisch eingegangen. Jedoch scheint Tillich in der Ausformulierung seiner

Antwort auf den entfremdeten Zustand des Menschen konsequent seiner apologetischen Haltung zu folgen. Passend zu der Zerrbruchsituation der Essenz und Existenz, in der sich der zeitgenössische Mensch befindet, antwortet Tillich mit der Perspektive des Neuen Seins, das in Jesus als dem Christus verwirklicht worden ist.

TEIL III: DER GEGENWÄRTIGE MENSCH ZWISCHEN ESSENZ UND EXISTENZ

Im vorherigen Teil wurde Tillichs Entwicklung der menschlichen Konstitution zwischen Essenz und Existenz nachgegangen. Dabei setzte der Verfasser bei dem essentiellen Sein des Menschen vor dem „Fall“ ein, beschrieb die Bedingungen, Möglichkeiten und Motive des „Falls“ und kam auf die Folgen der „Entfremdung“ zu sprechen. Somit wurde der Übergang vom essentiellen Seins des Menschen hin zum existentiellen Sein durchleuchtet und kritisch reflektiert. Daran schloss sich ein kurzer Exkurs zu Tillichs Symboltheorie an. Abschließend wurde Tillichs Christologie gestreift, die in Jesus als dem Christus den Vermittler des Neuen Seins erkennen will. Tillich meint, dass durch den Christus die Möglichkeit einer vermittelten Einheit von Essenz und Existenz geschaffen wird, die dem Menschen Hilfe für seine existentielle Not bietet. Tillichs Christologie wird in der Tillich-Forschung kontrovers diskutiert und wurde aufgrund der Komplexität nur soweit gestreift, wie es für das Thema dieser Arbeit notwendig ist. Nichtsdestotrotz wurde sie in aller Kürze dargestellt und reflektiert.

An dieser Stelle soll nun die Verfasstheit des gegenwärtigen Menschen in Tillichs Systematischer Theologie bedacht werden. Dieser führt, so Tillich, sein Leben in zweideutiger Art und Weise, da Essenz und Existenz in ihm in einem antagonistischem Verhältnis stehen. Hieraus leitet Tillich die Frage nach dem unzweideutigen Leben ab, die er anschließend korrelativ beantwortet. Der göttliche Geist führe zu einem unzweideutigen Leben und dem damit verbundenen Neuen Sein. Es stellt sich natürlich die Frage, ob Tillichs Erklärung der gegenwärtigen menschlichen Situation, seine Analyse der menschlichen existentiellen Frage und seine Antwort der Wirklichkeit menschlichen Seins und göttlicher Offenbarung gerecht werden. Auch dies gilt es in diesem dritten Teil der Untersuchung zu bedenken. Inwieweit Tillichs Anthropologie den gegenwärtigen Menschen adäquat darstellt und inwiefern es sich bei der Darstellung um eine dezidiert christliche Anthropologie handelt, soll hier geklärt werden.

12. Der Begriff des Lebens als Ausdruck der zweideutigen Konstitution des Menschen zwischen Essenz und Existenz

Wenn Tillich sich für den Begriff „Leben“ entscheidet, um die gegenwärtige Situation des Menschen zu beschreiben, so ist er sich um die Missverständlichkeit dieses sehr vielfältig gebrachten und verstandenen Terminus bewusst,⁶⁵⁰ jedoch wird genau in diesem Begriff die Polarität von Leben und Tod bzw. Sein und Nichtsein sichtbar.⁶⁵¹ Der Mensch ist als Lebendiger vom Leben umfassen, aber in diesem Status auch vom Tode bedroht. Indem Tillich den Lebensbegriff aufnimmt, kommt er dem Erfahrungs- und Denkhorizont des gegenwärtigen Menschen sehr nahe, denn unter „Leben“ kann sich jeder Mensch etwas vorstellen. Hat Tillich seine anthropologischen Hauptbegriffe „Essenz“ und „Existenz“ zugunsten des besser verständlichen Lebensbegriffs „begraben“?

Die Gesamtkonzeption seiner Systematischen Theologie gibt Aufschluss. Tillich geht in seinem Hauptwerk einen Weg von der Abstraktheit der Begriffe zu einer Konkretheit des Lebens.⁶⁵² Während seine Gotteslehre sich mit dem Sein und seiner Struktur unter den Bedingungen der Unendlichkeit und der Endlichkeit befasst und diesen Überlegungen den Begriff Essenz voranstellt, folgt in seiner Christologie die Beschreibung des Essenz-Existenz-Übergangs und das Erscheinen des Christus als dem Neue Sein unter der Voraussetzung der Existenz.⁶⁵³ Die Abstraktheit nimmt schon in diesem Stadium deutlich zugunsten der Konkretheit ab, da völlige Potentialität zu verwirklichter Existenz übergeht. In dem nun folgenden dritten Teil steht der einzelne gegenwärtige Mensch im Fokus des Denkens von Tillich. Er verzichtet bei diesen Überlegungen nicht auf die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“, gibt ihnen aber eine neue Kontur, denn bisher standen sich beide Termini abstrakt und kontradiktorisch gegenüber.⁶⁵⁴ Tillich fasst nun in dem Lebensbegriff beide Begriffe zusammen: „[Der] Lebensbegriff vereinigt zwei Hauptqualitäten des Seins, die meinem ganzen theologischen System zugrunde liegen. Die beiden Qualitäten sind das ‚Essentielle‘ und das ‚Existentielle‘.“⁶⁵⁵ Jedoch stehen sich in den verschiedenen Lebensvollzügen die Essenz und die Existenz nicht einfach gegenüber, sondern sind zweideutig ge-

⁶⁵⁰ Vgl. Tillich, STh III, 21.

⁶⁵¹ Vgl. Brush, Glauben, 86.

⁶⁵² Vgl. ebd.

⁶⁵³ Vgl. ebd.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵⁵ Tillich, STh III, 21.

und vermischt.⁶⁵⁶ Tillich bringt dies deutlich zur Sprache: „Ich gebrauche das Wort 'Leben' als Ausdruck für eine 'Mischung' von essentiellen und existentiellen Strukturen.“⁶⁵⁷ Da Leben sich in dieser Mischform ereignet, muss von „zweideutigem Leben“ gesprochen werden, wobei die Zweideutigkeit notwendiger Bestandteil des Lebens ist.⁶⁵⁸ Tillich fasst die Struktur von Essenz und Existenz, die beide unter die Zweideutigkeit des Lebens fallen, folgendermaßen zusammen: „Diejenigen Formen, die aktuell werden, unterwerfen sich den Bedingungen der Existenz - der Endlichkeit, der Entfremdung, dem Konflikt usw. Das bedeutet nicht, daß sie damit ihren essentiellen Charakter verlieren [...], aber [...] daß sie unter die Struktur der Existenz fallen und dem Wachstum, dem Verfall und dem Tod unterworfen sind.“⁶⁵⁹

Da Essenz und Existenz allem Seienden zukommt, handelt es sich bei dem Begriff „Leben“ um einen Fundamentalbegriff,⁶⁶⁰ der sich nicht auf organisches Leben beschränkt, sondern - aufgrund seiner ontologischen Prägung - jegliches aktualisierte Leben beschreibt.⁶⁶¹ Diese Beschreibung ist - aufgrund der Zweideutigkeit des Lebens - zum einen eine unter dem Gesichtspunkt der Essenz, zum anderen unter dem Gesichtspunkt der Existenz.⁶⁶² Bei der ersten Betrachtungsweise werden die Einheit und die Vielfalt des Lebens, welche essentiell strukturiert sind, in den Blick genommen.⁶⁶³ In der essentiellen Struktur wird deutlich, was Tillich „die vieldimensionale Einheit des Lebens“ nennt.⁶⁶⁴ Die existentielle Zweideutigkeit des Lebens hingegen verweist auf die innere Dynamik dieser vieldimensionalen Einheit unter den Bedingungen der Verwirklichung des Lebens.⁶⁶⁵

13. Die Frage nach dem unzweideutigen Leben

Da essentielle und existentielle Strukturen in jeglichen Situationen des menschlichen Lebens miteinander verflochten sind, bestimmen beide sämtliche Lebensprozesse dieser Welt. Insofern kann man den Begriff Zweideutigkeit als exakte Beschreibung des essentiell und existentiell gleichermaßen strukturierten Lebens be-

⁶⁵⁶ Vgl. Danz, Religion, 353.

⁶⁵⁷ Tillich, STh III, 22.

⁶⁵⁸ Vgl. Danz, Religion, 353.

⁶⁵⁹ Tillich, STh III, 22.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶⁶¹ Vgl. Glöckner, Telos, 94.

⁶⁶² Vgl. a.a.O., 91f.

⁶⁶³ Vgl. a.a.O., 95.

⁶⁶⁴ Vgl. Tillich, STh III, 22.

⁶⁶⁵ Vgl. Glöckner, Telos, 95.

trachten.⁶⁶⁶ Da das ganze Leben in allen Dimensionen, Prozessen und Bereichen zweideutiges Leben ist, stellt sich in sämtlichen Lebensvollzügen und für alle geschaffenen Lebensformen die unterschwellige Frage nach dem unzweideutigen Leben. Allem Lebendigen wohnt die Sehnsucht inne, nach einem unzweideutigen Sein, indem ihm die Möglichkeiten der Essenz offenstehen. Der Mensch jedoch kann diese Frage bewusst begreifen, erleben und formulieren, da er Träger des Geistes ist, der ihm ein Bewusstsein über seine zwiespältige entfremdete Situation gibt. Vor allem in den Bereichen der Moral, der Kultur und der Religion lassen sich die zweideutigen Funktionen des Geistes erfahren. Weil die Selbst-Transzendierung des Lebens, nach Tillich, vor allem als Schlüsselqualifikation der Religion gilt, stellt sich zuerst an sie die Frage nach dem unzweideutigen Leben.⁶⁶⁷ Zwar findet sich in der Religion Antwort auf diese Frage, jedoch darf diese Antwort nicht mit der Religion verwechselt werden, da auch Religion unter dem Zustand der Zweideutigkeit steht.⁶⁶⁸ Religion und religiöse Symbole können immer nur auf die Antwort hinweisen, aber nicht selbst die Antwort werden oder sein, da der sich selbst transzendierende Mensch nie dort ankommen kann, wohin er sich transzendieren möchte. Diese Hinweise der Religion finden sich in symbolischer Redeweise, die Tillich so beschreibt: „Der religiöse Symbolismus hat drei Hauptsymbole für unzweideutiges Leben geschaffen: ‚Gegenwart des göttlichen Geistes‘, ‚Reich Gottes‘ und ‚Ewiges Leben‘.“⁶⁶⁹ Zu diesen religiösen Symbolen möchte der Verfasser nun einige kurze Vorbemerkungen machen:

a. „Gegenwart des göttlichen Geistes“

Mit Gegenwart des göttlichen Geistes beschreibt Tillich die Präsenz des göttlichen Lebens im Leben seines Geschöpfes. Tillich gebraucht hier den Ausdruck „presence“, der nicht einfach ins Deutsche übersetzt werden kann, da er in seiner Ursprungsbedeutung die Anwesenheit eines Herrschers anzeigt. „Indem wir dieses Wort benutzen, bringen wir zum Ausdruck, daß das göttliche Leben in dem kreatürlichen Leben anwesend oder gegenwärtig ist.“⁶⁷⁰ Dieses erste Symbol des unzweideutigen Lebens steht zwar in Verbindung mit der Dimension des Geistes, wirkt sich

⁶⁶⁶ Vgl. Wrogemann, Religion, 114.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd.; vgl. auch Wrogemann, Religion, 115.

⁶⁶⁸ Vgl. Wrogemann, Religion, 115.

⁶⁶⁹ Tillich, STh III, 130f.

⁶⁷⁰ A.a.O., 131.

jedoch darüber hinausgehend auf alle Dimensionen des menschlichen Lebens und der Welt an sich aus.⁶⁷¹

b. „Reich Gottes“

Das Symbol des Reiches Gottes führt Tillich auf die Geschichte zurück und es soll Antwort auf die zweideutige historische Existenz geben. Es nimmt Bezug auf die Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinragt, und auf die Gegenwart, die ihrerseits auf die Zukunft verweist und einwirkt. Deshalb folgert Tillich: „[D]as Symbol ‚Reich Gottes‘ [steht] für zweierlei: einmal für den Kampf des unzweideutigen Lebens gegen die Kräfte der Zweideutigkeit, zum anderen für die letzte Erfüllung auf die die Geschichte zuläuft.“⁶⁷² Jedoch bleibt auch dieses Symbol nicht auf die geschichtliche Situation des Menschen und der Welt beschränkt, sondern hat Einfluss auf alle anderen Dimensionen. Als historisches und soziales Symbol bezieht es sich zwar zunächst auf die Menschheit und die Welt an sich, jedoch ist jedes einzelne Wesen mit seiner Umwelt verwoben und Träger von Geschichte.⁶⁷³ Hinzu kommt ein weiterer Aspekt, der sowohl historische wie auch persönliche Züge hat: die eschatologische Erwartung.⁶⁷⁴ In der Selbst-Transzendierung ist der Mensch auf persönlicher Ebene auf die Realisierung dieser Erwartung aus, während auf historischer Ebene die ganze Schöpfung auf die Erfüllung der Geschichte hofft.⁶⁷⁵

c. „Ewiges Leben“

Auf die Endlichkeit der Welt, die sich in Raum und Zeit widerspiegelt, nimmt das Symbol des ewigen Lebens korrelativ Bezug, indem es auf die Möglichkeit eines Seins hinweist, das nicht diesen Beschränkungen unterliegt.⁶⁷⁶ Tillich formuliert prägnant: „Ewiges Leben“ überwindet die Gefangenschaft in den kategorialen Grenzen der endlichen Existenz. Es bedeutet nicht endliche Fortsetzung dieser Existenz, sondern den Sieg über ihre Zweideutigkeit.“⁶⁷⁷ Auch das „Ewige Leben“ bezieht sich wie die beiden anderen Symbole universal auf alle Dimensionen des Lebens. Es gilt für Tillich sogar als das universalste aller Symbole, da es die beiden anderen „um-

⁶⁷¹ Vgl. a.a.O., 132.

⁶⁷² A.a.O., 131.

⁶⁷³ Vgl. a.a.O., 132.

⁶⁷⁴ Vgl. Teifke, Offenbarung, 261

⁶⁷⁵ Vgl. Tillich, STh III, 132.

⁶⁷⁶ Vgl. a.a.O., 131 u. 132.

⁶⁷⁷ A.a.O., 131f.

klammert“. Im ewigen Leben ist sowohl das Reich Gottes wie auch die Gegenwart des göttlichen Geistes voll verwirklicht, insofern kommt ihm eine Sonderrolle zu.

Alle drei Begriffe stehen in einer engen Beziehung zueinander, da sie alle auf die existentielle Frage nach unzweideutigem Leben in der Sprache der Symbole, die dem Menschen in der Offenbarung gegeben sind, antworten.⁶⁷⁸ In diesem Sinne können die drei Symbole der Offenbarung als Synonyme für unzweideutiges Leben betrachtet werden, denn wo sie verwirklicht sind, ist unzweideutiges Leben präsent.⁶⁷⁹ Sie weisen zwar auf unterschiedliche Weise auf ein solches Leben hin, da sie sich in jeweils anderen Kontexten und auf jeweils einzelne Aspekte dieses neuen Lebens verweisen, jedoch weisen alle drei Symbole auf das gleiche unzweideutige Leben hin.⁶⁸⁰ Trotz ihrer engen Verknüpfung zu- und den zahlreichen Überschneidungen miteinander plädiert Tillich deshalb für eine Trennung und den spezifischen Gebrauch der Symbole für die jeweilig unterschiedlichen Aspekte des unzweideutigen Lebens: „Gegenwart des göttlichen Geistes‘ für die Überwindung der Zweideutigkeit in der Dimension des Geistes, ‚Reich Gottes‘ für die Überwindung der Zweideutigkeit in der Dimension der Geschichte und ‚Ewiges Leben‘ für die Überwindung der Zweideutigkeit des Lebens jenseits der Geschichte.“⁶⁸¹

Die Möglichkeit der Frage nach dem unzweideutigen Leben resultiert - nach Tillich - weil das Leben stets auf vertikalem Kurs über sich hinauswachsen will, da es an sich auf Selbst-Transzendenz aus ist.⁶⁸² Es versucht, zu dem Abgrund des Seins - dem „Unbedingten“ - zu gelangen, jedoch kommt es dort nie an. In der Frage nach dem unzweideutigen Leben artikuliert sich eine Sehnsucht, in der alle Religionen ihre Wurzel haben. Und sie alle antworten spezifisch auf die Frage nach diesem Leben, ohne aus der zweideutigen Struktur der Welt entkommen zu können. Die einzige Möglichkeit einer Antwort auf diese sehnsuchtsvolle Frage lautet: Offenbarung und Erlösung.⁶⁸³ Nur wo unzweideutiges Leben von dem Grund des Seins offenbart und gestiftet wird, ist es zu finden, wo stattdessen der Mensch nach diesem neuen Leben sucht oder die Antwort der Offenbarung korrumpiert, bleibt er in der Zweideutigkeit des Lebens verhaftet. Dahingehend kann Tillich verstanden werden, wenn er

⁶⁷⁸ Vgl. a.a.O., 132.

⁶⁷⁹ Vgl. Danz, Religion, 389.

⁶⁸⁰ Vgl. Tillich, STh III, 132.

⁶⁸¹ A.a.O., 133.

⁶⁸² Vgl. Danz, Religion, 389.

⁶⁸³ Vgl. Tillich, STh III, 133.

schreibt: „Es ist eine uralte Erfahrung aller Religionen, daß die Frage nach etwas, das sie transzendiert, durch erschütternde und umwandelnde Erfahrungen der Offenbarung und Erlösung eine Antwort erhält, daß aber unter der Bedingung der Existenz sogar das absolut Große [...] nicht nur groß, sondern auch unwürdig, nicht nur göttlich, sondern auch dämonisch werden kann.“⁶⁸⁴ Tillich fügt hier seinem korrelativen Frage-Antwort-Konzept eine interessante Perspektive hinzu. Denn die Antwort der Offenbarung scheint für ihn immer gefährdete Antwort zu sein, da sie in der Gefahr steht, korrumpiert, manipuliert und für zweifelhafte Praktiken und Theorien vereinnahmt zu werden. Die Religion ist sowohl Ort der Selbst-Transzendenz des Lebens und somit ein Hinweis auf unzweideutiges Leben, aber auch menschliche Verzerrung der göttlichen Offenbarung.⁶⁸⁵ Vor allem im Bezug auf die Fundamentalismen des 21. Jahrhunderts erscheint diese Perspektive Tillichs geradewegs visionär. Tillich selbst dachte wohl vor allem an die Ideologien des frühen 20. Jahrhunderts, als er diese Zeilen schrieb.

14. Die Antwort: Der göttliche Geist

Tillich greift zuerst nur ein Symbol des unzweideutigen Lebens, den göttlichen Geist, auf⁶⁸⁶ und korreliert diesen mit seiner existentiellen Analyse des zweideutigen entfremdeten Lebens.⁶⁸⁷ Während Tillich im ersten und zweiten Band der Systematischen Theologie eher fragmentarisch auf den göttlichen Geist zu sprechen kommt, möchte er nun eine komplette Pneumatologie präsentieren.⁶⁸⁸ Diese steht zum einem auf einem metaphysisch-ontologischen und zum anderen auf einem mystischen Fundament, so dass sich Tillich sowohl Schleiermacher, Hegel, Schelling und Nietzsche, wie auch Nikolaus von Kues, Luther und den klassischen Mystikern verpflichtet fühlt.⁶⁸⁹ Tillich kann auf der einen Seite als Erbe der Mystik aufgefasst werden, da er den Gedanken der unmittelbaren Gotteserkenntnis auf dem Grund der menschlichen Selbsterkenntnis vertritt. Dieser Ansicht nach fallen die Transzendenz und die Immanenz Gottes auf paradoxe Weise zusammen und stellen Gottes - bei Tillich in

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ Vgl. Wrogemann, Religion, 114f.

⁶⁸⁶ Vgl. Sturm, Theologie, 193

⁶⁸⁷ Vgl. Parrella, Spirit, 74.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd.

⁶⁸⁹ Vgl. a.a.O., 75.

Form des Geistes - direkte Erlebbarkeit in der menschlichen Erfahrung wieder her.⁶⁹⁰ Auf der anderen Seite versteht sich Tillich in der Nachfolge des späten Schellings, der seinem früheren Idealismus durch die Wende zur Existentialphilosophie eine Absage erteilte und den „Geist“ von da an unter ontologischen und existentiellen Gesichtspunkten betrachtete.⁶⁹¹ Der Verbindung zu diesen beiden Schulen verdankt Tillich seine Pneumatologie, die den göttlichen Geist als in den menschlichen Geist hinein brechend und sich darin manifestierend betrachtet. Dadurch⁶⁹² würde dann der Mensch über sein menschliches Vermögen hinausgetrieben.⁶⁹³ Dabei ist der ganze Mensch von dem Hereinbrechen des göttlichen Geistes betroffen, denn „[d]as ganze Sein des Menschen ist in sämtlichen Dimensionen des Lebens von der Dimension des Geistes bestimmt.“⁶⁹⁴ Dennoch hebt Tillich immer wieder die Unterschiedenheit von menschlichem und göttlichem Geist hervor, da ersterer Empfangender ist und letzterer Geber.⁶⁹⁵ Der Geist ist es, der im Menschen die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens und die damit verbundenen „Zustände“, nämlich Glaube und Liebe, wirkt.⁶⁹⁶ Er ist die Antwort auf die Zweideutigkeit des Lebens, die die Entfremdung des Seins im Zustand der Existenz beschreibt.

Der göttliche Geist ist, so Tillich, die Einheit von Macht und Sinn.⁶⁹⁷ Damit nimmt er Bezug auf Gott als den Seinsgrund allen Seins, der alle Macht hat, und auf Christus als das Neue Sein, das dem unzweideutigen Leben eine Möglichkeit zur Eindeutigkeit eröffnet und somit Sinn gibt.⁶⁹⁸ Zwar weist Tillich nicht explizit darauf hin, jedoch wird hier eine Form der Trinität ersichtlich, in der der göttliche Geist eine Vermittlungsposition einnimmt, indem er das direkteste und nächste Symbol⁶⁹⁹ des göttlichen Lebens in der menschlichen Erfahrung ist. Der göttliche Geist ist für Tillich 'Gott mit uns', als spirituelle und aktuelle Präsenz Gottes als Schöpfer und Erlöser.⁷⁰⁰ Diese Präsenz setzt die Schöpfung und Erlösung voraus und ist gleichzeitig die Erfüllung beider, denn nur der göttliche Geist ermöglicht die transzendente Ein-

⁶⁹⁰ Vgl. ebd.

⁶⁹¹ Vgl. ebd.

⁶⁹² Vgl. Sturm, Theologie, 193.

⁶⁹³ Vgl. ebd.

⁶⁹⁴ Tillich, STh III, 134.

⁶⁹⁵ Vgl. Sturm, Theologie, 194.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd.

⁶⁹⁷ Vgl. Tillich, STh III, 134.

⁶⁹⁸ Vgl. Parrella, Spirit, 79.

⁶⁹⁹ Vgl. Tillich, STh III, 134.

⁷⁰⁰ Vgl. Parrella, Spirit, 79.

heit von Gott und Mensch in der Form des unzweideutigen Lebens.⁷⁰¹ Parrella fasst zusammen: „Without the 'ecstatic transformation' of the Spirit, God as 'creative power' and 'saving love' would remain unactualized and incomplete.“⁷⁰² Den Zeitpunkt, an dem der Mensch vom göttlichen Geist erfasst wird nennt Tillich Ekstase.⁷⁰³ Damit greift er auf einen Terminus des Neuplatonikers Plotin zurück, mit dem die „Vereinigung“ des Erklärbaren mit dem Mystischen beschrieben wurde.⁷⁰⁴ Aufgrund der langen Begriffsgeschichte muss Tillich den Begriff für seine Zwecke genauer definieren und tut dies, indem er die Wirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist beschreibt: „Das ‚in‘ des göttlichen Geistes bedeutet ein ‚über sich hinaus‘ des menschlichen Geistes. Der Geist als eine Dimension des endlichen Lebens wird zur Selbst-Transzendenz getrieben, er wird von etwas Letztem und Unbedingtem ergriffen.“⁷⁰⁵ Damit macht Tillich gleichzeitig deutlich, dass der menschliche Geist keine Möglichkeit hat, den göttlichen Geist zu ergreifen, da das Bedingte das Unbedingte und das Endliche das Unendliche ontologisch nicht fassen kann.⁷⁰⁶ Tillich wird nicht müde zu erwähnen, dass es der göttliche Geist ist, der dem Menschen unzweideutiges Leben und neues Sein ermöglicht: „Wo der göttliche Geist den menschlichen Geist ergreift, schafft er unzweideutiges Leben. Der Mensch [...] kann nach dem göttlichen Geist verlangen, aber er kann ihn nicht auf sich herabzwingen - er muß von ihm ergriffen werden.“⁷⁰⁷ Wenn der Mensch vom Geist Gottes ergriffen wird und in den Zustand des unzweideutigen Lebens gelangt, dann aktualisiert sich essentielles Sein. Es ist jedoch nicht eine einfache Rückkehr des essentiellen Seins der „träumenden Unschuld“ vor dem „Fall“, sondern tatsächliches, durch Christus gestiftetes, neues Sein, das im göttlichen Geist präsent wird.⁷⁰⁸ Diese Präsenz des Geistes Gottes schafft essentielle und existentielle Einheit unter der Bedingung der Existenz und unzweideutiges aus zweideutigem Leben. Jedoch bleibt auch das neue Sein in der geschichtlichen Existenz gefangen und ist somit fragmentarisch bzw. noch nicht voll erfüllt. Tillichs primäres Konzept ist eindeutig ein ontologisches. Darauf verweist beispielsweise der Begriff „Eindeutigkeit“, der die transzendente Ein-

⁷⁰¹ Vgl. ebd.

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Vgl. Tillich, STh III, 135.

⁷⁰⁴ Vgl. Kucera, Mystik, 346.

⁷⁰⁵ Tillich, STh III, 135.

⁷⁰⁶ Vgl. Parrella, Spirit, 79.

⁷⁰⁷ Vgl. Tillich, STh III, 135.

⁷⁰⁸ Vgl. Parrella, Spirit, 80.

heit des Lebens bezeichnet.⁷⁰⁹ Jedoch kommt mit der „Fragmentalität“ des neuen Seins eine eschatologische Pointe hinzu, da fragmentarisches eindeutiges Leben auf eschatologische Erfüllung des Reiches Gottes hofft, die es nur vorwegnimmt.⁷¹⁰

Fragmentarisch ist das Reich Gottes in dem Glauben und der Liebe gegenwärtig. Beide sind Auswirkungen oder Gaben des göttlichen Geistes, die der Verfasser im weiteren Verlauf näher betrachten wird. Außerdem werden der Zeitpunkt der Erfahrung des göttlichen Geistes (Wiedergeburt und Rechtfertigung) und der göttliche Geist im wiedergeborenen Menschen (Heiligung) in den Blick genommen, da darin die erneuerte Essenz-Existenz-Beziehung zum Ausdruck kommt.

14.1 Auswirkungen des göttlichen Geistes auf den Menschen

Wenn von Auswirkungen des göttlichen Geistes auf den Menschen gesprochen werden soll, so muss zunächst nochmals die Situation des Menschen ohne Wirkung des Geistes vor Augen geführt werden. Die Zweideutigkeit des menschlichen Lebens ist in der Trennung und Entfremdung von essentiell und existentiell Sein begründet. Unzweideutiges Leben kann also nur als Zusammenführung der harmonischen Einheit von Essenz und Existenz unter den Bedingungen des Lebens verstanden werden.⁷¹¹ Für Tillich bedeutet diese Einheit, „daß das aktuelle Sein der wahre Ausdruck des essentiellen Seins“⁷¹² ist. Jedoch ist keine Wiederherstellung im klassischen Sinne, die in einen schon dagewesenen Zustand der „träumenden Unschuld“ führt, gemeint, sondern eher eine Neuschöpfung, die aus der Entfremdung und dem zweideutigen Leben hervorgeht.⁷¹³ Dieses Neue nennt Tillich „transzendenten Einheit“, da der Mensch aus der Zweideutigkeit seines Lebens herausgerissen wird, um die Harmonie von Essenz und Existenz wiederherzustellen.⁷¹⁴ Der Mensch erlebt die göttliche Gabe der „transzendenten Einheit“ als „ekstatisches Erlebnis“, das sich in der Manifestation des Glaubens und der Liebe im menschlichen Geist einstellt.⁷¹⁵ Indem „transzendenten Einheit“ ein Charakteristikum der Unzweideutigkeit des Le-

⁷⁰⁹ Vgl. ebd.

⁷¹⁰ Vgl. ebd.

⁷¹¹ Vgl. Tillich, STh III, 154.

⁷¹² Ebd.

⁷¹³ Vgl. ebd.

⁷¹⁴ Vgl. ebd.

⁷¹⁵ Vgl. ebd.

bens ist, finden sich in ihr auch die Symbole des unzweideutigen Lebens: „Gegenwart des göttlichen Geistes“, „Reich Gottes“ und das „Ewige Leben“. ⁷¹⁶

Tillich unterscheidet Glauben und Liebe, indem er Glauben als den „Zustand des Ergriffenseins von der transzendenten Einheit“ ⁷¹⁷ und Liebe als den „Zustand des Hineingenommenseins in die transzendente Einheit“ ⁷¹⁸ bestimmt. Er setzt damit den Glauben als vorrangig vor die Liebe, weist jedoch sofort darauf hin, dass eine Trennung beider Zustände notwendig den Rückfall in die Zweideutigkeit des Lebens zur Folge hätte. Ohne Liebe bleibt der Glaube des Menschen und der Mensch an sich in seiner Sehnsucht und seinem Versuch, sich selbst zu transzendieren, verhaftet und scheitert, da er nicht über sich hinaus kann. Nun ist es aber gerade der göttliche Geist, der diese Liebe wirkt und somit der Liebe des Menschen vorausgeht. Erst indem der Geist Gottes dem menschlichen Geist Liebe stiftet - der Mensch also Liebe erfährt - wird es ihm möglich zu lieben. Ebenso führt Liebe ohne Glauben in eine Sackgasse, da ihr Vorhaben der Wiedervereinigung von getrennter Essenz und Existenz unter den Bedingungen des zweideutigen Lebens unmöglich ist. Aber auch hier ist der Geist Gottes Schenkender, indem er den Glauben des Menschen erst ermöglicht. Schließlich folgert Tillich: „Weder Glaube allein noch Liebe allein ist eine Schöpfung des göttlichen Geistes, sondern Ausdruck zweideutiger Religiosität.“ ⁷¹⁹

An dieser Stelle ist die Nähe zwischen Karl Barth und Paul Tillich evident, denn beide beharren darauf, dass die Offenbarung Gottes „von außen“ zum Menschen kommen muss. ⁷²⁰ Die „Transzendente Einheit“ (Tillich) bzw. der „persönliche Gottesglaube“ (Barth) sind nur im Lichte der Offenbarung des Geistes Gottes bzw. Jesu Christi möglich. ⁷²¹ Für beide Theologen bleibt der Mensch ein Empfangender, der auf die Gaben Gottes angewiesen ist. Speziell bei Tillich ist es der göttliche Geist, der Glaube und Liebe stiftet. Die Auswirkungen dieser beiden Gaben des Geistes sollen im Folgenden bedacht werden.

⁷¹⁶ Vgl. ebd.

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Ebd.

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Vgl. Barth, KD I/2, 362.

⁷²¹ Vgl. Kröte, Mensch, 119.

14.1.1 Der Glaube

Der Glaube ist für Tillich der primäre Zustand der Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschen, jedoch ist er sich darüber bewusst, dass er es mit einem missverständlichen Begriff zu tun hat. So macht er beispielsweise auf den alltäglichen Gebrauch des Wortes „Glaube“ im Sinne eines naiven Für-Wahrhaltens von nicht gesicherten, unglaubwürdigen oder zweifelhaften Aussagen oder kaum wahrscheinlichen Sachverhalten aufmerksam.⁷²² Dieser Wortgebrauch ist bis weit in die religiöse Sprache vorgedrungen und steht häufig im Gegensatz zu „Wissen“. Deshalb plädiert Tillich für eine „semantische Reinigung“ des Begriffs und möchte eine solche Neudefinition unter formalen und materiellen Aspekten durchführen.⁷²³ Seine formale Bestimmung des Begriffs „Glaube“ ist auf jeglichen Glauben in jeglicher Religion und Kultur anwendbar, da sie sich auf das „Ergriffensein“ durch den Abgrund des Seins bezieht, das in der Sehnsucht nach Selbst-Transzendenz in jedem menschlichen zweideutigen Leben zum Vorschein kommt.⁷²⁴ Die prominente Kurzdefinition Tillichs lautet: „Glaube ist Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht [...]“⁷²⁵ Damit bringt er ein Zweifaches zur Sprache, denn der Glaube hat eine objektive und eine subjektive Dimension. Zum einen wird dadurch die Verfasstheit des subjektiven menschlichen Geistes beschrieben, zum anderen die absolute objektive Relevanz des Unbedingten. Glaube, der so verstanden wird, ist nicht mehr auf spekulative Sphären und wage Sachverhalte beschränkt, sondern notwendiger Bestandteil der Konstitution des menschlichen Geistes.⁷²⁶ Rein formal kann man also mit Tillich einen universalen Glaubensbegriff setzen, der Unglauben kategorisch ausschließt, da Glaube - recht verstanden - im Menschen „angelegt“ ist.⁷²⁷ Diese Definition ist bisher unabhängig von inhaltlichen Bestimmungen und konkreten Aussagen des Glaubens, jedoch führt Tillich schon in seiner formalen Definition eine Unterscheidung zwischen „unwürdigem Inhalt“ und „würdigem Inhalt“.⁷²⁸ Als unwürdig wird der Inhalt bezeichnet, der sich unendlich oder unbedingt nennt, aber in der Endlichkeit und Bedingtheit verhaftet bleibt.⁷²⁹ Es ist das Schein-Heilige - das Endliche unter

⁷²² Vgl. Tillich, STh III, 155.

⁷²³ Vgl. ebd.

⁷²⁴ Vgl. ebd.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Vgl. Dulles, Faith, 122.

⁷²⁷ Vgl. ebd.

⁷²⁸ Vgl. Tillich, STh III, 156.

⁷²⁹ Vgl. ebd.

dem Deckmantel des Ewigen-, das Tillich meint, wenn er schreibt: „Der Kampf, [...] ist ein Kampf zwischen Glaubensformen, die auf eine unbedingte Wirklichkeit gerichtet sind, und solchen, die sich auf bedingte Wirklichkeiten richten, aber Unbedingtheit für sich beanspruchen.“⁷³⁰

Darauf folgt eine materielle Bestimmung des Wortes „Glaube“, das Tillich als einen Zustand definiert, in dem der Geist Gottes den Menschen erfüllt und ihm die Möglichkeit eröffnet zu der transzendenten Einheit des unzweideutigen Lebens.⁷³¹ Tillich wird in seiner materiellen Definition deutlich konkreter und geht dezidiert auf das Material des christlichen Glaubens ein: „Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist.“⁷³² Diese explizit christliche Definition des Begriffs „Glaube“ ist gleichzeitig eine universelle Definition, da das Christentum beansprucht, eine adäquate Beschreibung dessen abzugeben, worauf der Glaube gerichtet ist.⁷³³

Tillichs ganzheitlicher Glaubensbegriff setzt sich deutlich von anderen prominenten Definitionen ab, die den Akt des Glaubens in Verbindung mit dem Intellekt, dem Willen oder dem Gefühl sehen.⁷³⁴ Der Glaube, der für Tillich die Wiederherstellung des unzweideutigen Lebens durch Überwindung der menschlichen Zweideutigkeit darstellt, lässt sich nicht reduzieren auf einen intellektuellen Denkakt.⁷³⁵ Der im menschlichen Geist wirkende göttliche Geist lässt sich nicht einfach durch intellektuelle Zusammenhänge und Auffassungen beschreiben. Natürlich bezieht sich eine Glaubensaussage auf die Wirklichkeit und wird in einer Subjekt-Objekt-Struktur artikuliert, jedoch *ist* das nicht Glauben, sondern eine Ausdrucksform davon. Nachdem scheinbar der intellektuelle Glaubensbegriff nicht weiterhilft, kann man auf den moralisch-voluntaristischen Glaubensbegriff ausweichen, der Glaube in Verbindung mit Moralität bringt.⁷³⁶ In Beziehung zur Moral erhält der Glaubensbegriff einen normativen Aspekt - er wird zu einem „Gehorsamsakt“⁷³⁷. Aufgrund seiner Normativität ergibt sich darüber hinaus ein gewisser Zusammenhang mit imperativistischen Sprechakten. Die Bestimmung von Glauben als Gehorsamsakt ist eine grundsätzlich

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Vgl. Dulles, Faith, 122.

⁷³² Tillich, STh III, 156

⁷³³ Vgl. ebd.

⁷³⁴ Vgl. Dulles, Faith, 122.

⁷³⁵ Vgl. Tillich, STh III, 156.

⁷³⁶ Vgl. a.a.O., 157.

⁷³⁷ Ebd.

formale Bestimmung, die nach dem „Willen zu glauben“ fragt.⁷³⁸ Eine inhaltliche Bestimmung ist jedoch nicht gegeben und die Frage „Was soll geglaubt werden?“ bleibt offen, da diese wieder auf der Ebene des intellektuellen Glaubensbegriffs liegt. Tillich schreibt dazu: „Sobald Inhalte für den Willen zu glauben oder den Glaubensgehorsam gesucht werden, befindet man sich den gleichen Schwierigkeiten gegenüber wie beim intellektuellen Glaubensbegriff.“⁷³⁹ Ein moralisch-voluntaristischer Glaubensbegriff - im Sinne von Glaubensgehorsam - setzt, nach Tillich, immer schon Glauben, im Sinne eines inhaltlichen Gehalts, voraus.⁷⁴⁰

Zuletzt wendet sich Tillich gegen den „populären Sprachgebrauch“, der Glauben mit einem Gefühl assoziiert. Diese Bestimmung habe sich sogar in der Wissenschaft festgesetzt, die zwar die soziale und psychologische Wirkungsmacht von Religion anerkenne, aber ihren objektiven Wahrheitsanspruch ablehne.⁷⁴¹ Tillich gesteht zu, dass ganzheitlicher Glaube selbstverständlich auch eine emotionale Seite habe, aber nicht nur aus dieser bestehe.⁷⁴² Daher schließt er: „Alle Seiten der *theoria* und der *praxis* sind im Glaubensakt vorhanden und durch den göttlichen Geist über sich hinausgehoben.“⁷⁴³ In diesem Sinne können auch die intellektuelle Zustimmung und der Gehorsam als Seiten eines ganzheitlichen Glaubensbegriffs gesehen werden.⁷⁴⁴ Nachdem Tillich die Beziehung des Glaubensaktes zu den menschlichen Geistesfunktionen deutlich gemacht und sie voneinander abgegrenzt hat, fasst er seine Erkenntnisse zusammen: Zum einen wurde gezeigt, „daß der Glaube weder mit einer menschlichen Geistesfunktion identifiziert, noch aus ihr abgeleitet werden kann. Glaube kann weder durch Prozesse des Intellekts, noch durch Bemühen des Willens, noch durch Bewegungen des Gefühls erzeugt werden.“⁷⁴⁵ Zum anderen stellt er fest, „daß der Glaube alle Geistesfunktionen umfaßt, eint und der umwandelnden Macht des göttlichen Geistes unterwirft.“⁷⁴⁶ Keiner menschlichen Geistesfunktion ist es möglich, sich zu Gott als dem Unbedingten und Abgrund des Seins aufzuschwingen, jedoch kann dieser Gott die Geistesfunktionen des Menschen gebrauchen und sie -

⁷³⁸ Vgl. ebd.

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.

⁷⁴¹ Vgl. ebd.

⁷⁴² Vgl. ebd.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

⁷⁴⁴ Vgl. a.a.O., 158.

⁷⁴⁵ Ebd.

⁷⁴⁶ Ebd.

über sie hinaus – auf ihn weisen zu lassen, wenn er Glauben stiftet.⁷⁴⁷ Der Glaube ist somit Schöpfung, die nicht vom Menschen stammt, aber in ihm lebt. Es ist der göttliche Geist, der neben den menschlichen Geist im Menschen tritt und Glauben schafft.⁷⁴⁸

Inhaltlich bestimmt Tillich die Elemente des Glaubens als (1) ein Geöffnetwerden des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, als (2) Empfang des göttlichen Geistes trotz dialektischer Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Geist und als (3) eschatologische Erwartung einer vollendeten Wiederherstellung des unzweideutigen Lebens.⁷⁴⁹ Sie treten nicht in chronologischer Reihenfolge auf, sondern sind gleichzeitig präsent, wo Glaube ist. Weiterhin beschreibt Tillich: „Das erste Element ist Glaube als reine Passivität des Menschen in seiner Beziehung zum göttlichen Geist; das zweite Element ist Glaube in seinem paradoxen Charakter, nämlich als Mut, das Ja des Glaubens festzuhalten trotz allem, was ihm widerspricht; das dritte Element ist das der Hoffnung auf Erfüllung dessen, was im Glauben antizipiert ist.“⁷⁵⁰ Die von Tillich genannten Elemente beschreiben die Situation des Menschen in seiner Begegnung mit Gott und verlaufen parallel zu den Begriffen „Wiedergeburt“, „Rechtfertigung“ und „Heiligung“.⁷⁵¹

Aufgrund des beschriebenen ganzheitlichen Glaubensbegriffs ist die Stellung des Glaubens im Denken Tillichs herausragend und wirkt sich auf die Religion, die Moral und die Kultur sowie alle anderen Dimensionen des Lebens aus. Glaube ist für Tillich nicht nur ein von Gott gestifteter und von ihm erhaltener menschlicher Grundzustand, sondern eine „übergreifende unabhängige Macht“⁷⁵², die der Macht der Sünde gegenübersteht.⁷⁵³ Indem Tillich darauf aufmerksam macht, dass alle menschlichen Geistesfunktionen - also das Ganze des Menschen - vom Akt des Glaubens betroffen sind, kann er den Menschen als glaubenden Menschen,⁷⁵⁴ im Sinne eines „homo religiosus“,⁷⁵⁵ beschreiben. Da er den Begriff der Religion so sehr weitet, dass er konstitutiv zum menschlichen Sein hinzugehört, schließt er gleichzei-

⁷⁴⁷ Vgl. ebd.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd.

⁷⁵⁰ Ebd.

⁷⁵¹ Vgl. ebd.

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Vgl. ebd.

⁷⁵⁴ Vgl. a.a.O., 155f.

⁷⁵⁵ Vgl. Schwöbel, Glaube, 164.

tig eine „religiöse Unmusikalität“⁷⁵⁶ aus. Einzig die inhaltliche „Füllung“ des Glaubens ist für Tillich variabel, nicht der Glaube an sich.

Ein entscheidender weiterer Aspekt seines Glaubensbegriffs muss aber kritisch gesehen werden. Tillich misslingt eine adäquate Vermittlung zwischen dem historischen Christusgeschehens und dem Glaubensbegriff völlig und muss daher den Glauben aus sich selbst legitimieren.⁷⁵⁷ Er behauptet im zweiten Band seiner Systematischen Theologie, dass der „Glaube nur sein eigenes Fundament verbürgen kann, nämlich das Erscheinen jener Wirklichkeit, die den Glauben erzeugt hat.“⁷⁵⁸ Die Seinsmächtigkeit des Glaubens gibt ihm eine Eigenständigkeit, die sich von der Geschichte emanzipiert hat.⁷⁵⁹ Glaubensgewissheit ist demnach eine Selbstvergewisserung. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten sind offensichtlich. Zum einen könnte ein Glaube, der sich selbst legitimieren muss, überfordert sein.⁷⁶⁰ Denn woher soll der Glaubende wissen, dass es sich bei seinem Glauben nicht um bloßen Wunschglauben oder Einbildung handelt? Wie kann Wirklichkeit von Einbildung unterschieden werden, wenn der Glaube sich seines eigenen Fundaments vergewissern muss? Wenz fasst die Kritik zusammen: „Der Glaube [...], der sich der Faktizität seines Grundes per se, aus sich heraus vergewissern will, fällt auf sich selbst zurück und verliert die Bezüglichkeit auf das extra se seines Grundes, die sein Wesen ausmacht.“⁷⁶¹ Tillich öffnet mit seinem Glaubensbegriff die Tore für die moderne Religionskritik, die - die Projektionsthese Feuerbachs im Gepäck - einen selbstbegründenden Glauben argumentativ seiner Absurdität überführt.⁷⁶²

Außerdem steht Tillich vor einem formal logischen Problem, wenn er den Glauben mit sich selbst begründet, da er sich in einen klassischen Zirkelschluss hineinmanövriert.⁷⁶³ Tillich müsste eventuell seinen Glaubensbegriff auseinander dividieren und erläutern, wie sich Prämisse und Konklusion unterscheiden, um zu einem formal gültigen Schluss zu gelangen.

Es ist deutlich geworden, dass Tillichs Glaubensbegriff problematisch ist, wenn er autonom für sich steht. Er gewinnt zwar bei Tillich an „Größe“, jedoch stellt sich diese als äußerst fragil heraus, da sein Glaubensbegriff sich selbst begründen muss.

⁷⁵⁶ Weber, Briefe, 63.

⁷⁵⁷ Murrmann-Kahl, Christus, 24.

⁷⁵⁸ Tillich, STh II, 124.

⁷⁵⁹ Vgl. Murrmann-Kahl, Christus, 28.

⁷⁶⁰ Vgl. a.a.O., 29.

⁷⁶¹ Wenz, Subjekt, 282, Anm. 2.

⁷⁶² Murrmann-Kahl, Christus, 30.

⁷⁶³ Vgl. Pfister, Werkzeuge, 41f.

Glaube muss, aufgrund seiner eigenen Zerbrechlichkeit, verankert sein in etwas, das für ihn bürgt. Mit Georg Essen behauptet der Autor: „Der Glaube gründet in der Geschichte als seinem Ursprung und Fundament.“⁷⁶⁴ Dadurch erscheint der Begriff des Glaubens vielleicht nicht mehr so „groß“ wie in der Konzeption Tillichs, jedoch ist er, durch seine Verwurzelung in der Geschichte deutlich „stärker“.

14.1.2 Die Liebe

Nach dem Glauben, der den Zustand des Ergriffenseins durch den Geist Gottes beschreibt, wendet sich Tillich der Liebe - als „Zustand des Hineingenommenseins in die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens durch den göttlichen Geist“⁷⁶⁵ - zu. Die Liebe folgt jedoch dem Glauben nicht, steht ihm nicht nach oder ist ihm unterlegen.⁷⁶⁶ Tillich erkennt zwischen Glauben und Liebe eine wesensbegründende Untrennbarkeit,⁷⁶⁷ da das eine nicht ohne das andere sein kann.⁷⁶⁸ Weil sich beide auf die Teilhabe am unzweideutigen Leben beziehen, sind sie jeweils eine Seite der Wirkungskraft des göttlichen Geistes.⁷⁶⁹ Jedoch differenziert Tillich auch, indem er Liebe als *agape* bestimmt,⁷⁷⁰ die „ein Element des göttlichen Lebens selbst ist“⁷⁷¹, während der Glaube sich auf „ein Element des Neuen Seins, wie es sich in Zeit und Raum verwirklicht“⁷⁷², bezieht.⁷⁷³ Tillich qualifiziert die Liebe ontologisch als „Drang nach Wiedervereinigung des Getrennten“⁷⁷⁴. Damit macht er schon früh deutlich, dass der Liebesbegriff nicht in populärem Sinne verstanden werden darf, wo er ein Gefühlsausdruck oder eine Emotion beschreibt,⁷⁷⁵ sondern nach einer gründlichen Säuberung und Neuinterpretation als Wesen des Lebens an sich in ontologischem Licht erscheinen muss.⁷⁷⁶ Zwar zeigt sich Liebe in allen Funktionen des Geistes, jedoch lässt sie sich nicht auf diese Funktionen beschränken, da sie in ihrem Drang zur Wiedervereinigung universalen Charakter hat.⁷⁷⁷ Tillich versteht Liebe, im

⁷⁶⁴ Essen, Geschichte, 151.

⁷⁶⁵ Tillich, STh III, 160.

⁷⁶⁶ Vgl. a.a.O., 161.

⁷⁶⁷ Vgl. a.a.O., 160f.

⁷⁶⁸ Vgl. Danz, Religion, 374f.

⁷⁶⁹ Vgl. Tillich, STh III, 161.

⁷⁷⁰ Vgl. a.a.O., 160.

⁷⁷¹ Vgl. ebd.

⁷⁷² A.a.O., 164.

⁷⁷³ Vgl. Danz, Religion, 375.

⁷⁷⁴ Tillich, STh III, 160.

⁷⁷⁵ Vgl. Danz, Religion, 375f.

⁷⁷⁶ Vgl. Tillich, STh III, 160.

⁷⁷⁷ Vgl. Danz, Religion, 360.

Sinne von *agape*, als die Gegenwart des göttlichen Geistes, die eine Antwort auf die Frage der Überwindung des zweideutigen Lebens⁷⁷⁸ beschreibt: „Agape ist unzweideutige Liebe, und darum kann sie der menschliche Geist nicht aus eigener Kraft herbeiführen. Wie der Glaube ist auch die agape die ekstatische Teilhabe des endlichen Geistes an der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens.“⁷⁷⁹

Obwohl sich Liebe nicht auf Emotionen reduzieren lässt, spielen Emotionen dennoch eine entscheidende Rolle, da sie mit den Funktionen des menschlichen Geistes verbunden sind.⁷⁸⁰ Im Gefühl, so Tillich, nimmt der ganze Mensch an der Wiederherstellung des unzweideutigen Lebens teil. Wenn Tillich kurz darauf den Drang nach Wiedervereinigung als zur Essentialität des unzweideutigen Lebens zugehörig beschreibt und dieser Drang im Gefühl Ausdruck findet, so wertet er den Gefühlsbegriff deutlich auf. Das Gefühl kann dem Liebesbegriff nicht „entzogen“ werden, da die Liebe ansonsten im zwischenmenschlichen Bereich nur als „guter Wille“ und in der Beziehung zu Gott nur als „Gehorsam“ charakterisiert werden kann.⁷⁸¹ Die emotionale Qualität gehört für Tillich konstitutiv zum Liebesbegriff dazu.

Gleichzeitig betont er wiederholt, dass Liebe und Gefühl nicht deckungsgleich sind. Die Liebe im Tillich'schen Sinne beschreibt eine Bewegung der ganzen Person auf eine andere Person hin mit der Sehnsucht und dem Ziel, die existentielle Trennung, die zwischen ihnen besteht, zu überwinden.⁷⁸² Darin kommt der Wille zum Ausdruck, denn „solch ein Wille gehört wesentlich zu jeder Liebesbeziehung, sonst könnte die Mauer der Trennung niemals durchstoßen werden, denn das emotionale Element allein ist nicht stark genug“.⁷⁸³ Nachdem Tillich den Zusammenhang von Liebe und Gefühl bzw. Wille behandelt hat, wendet er sich dem Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis zu. Dabei unterstreicht er, dass Liebe immer zur Erkenntnis des Geliebten strebt und diese einschließt.⁷⁸⁴ Jedoch handelt es sich dabei um keine analytische oder berechnende Erkenntnis, sondern um Beziehungserkenntnis, die durch die Gemeinschaft von Liebendem und Geliebtem entsteht.⁷⁸⁵ Die Teilnahme der ganzen Person am Leben des Geliebten führt zur Erkenntnis.

⁷⁷⁸ Vgl. Tillich, STh III, 160.

⁷⁷⁹ Ebd.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd.

⁷⁸¹ Vgl. a.a.O., 162.

⁷⁸² Vgl. ebd.

⁷⁸³ Ebd.

⁷⁸⁴ Vgl. a.a.O., 163.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd.

Die Liebe hat, so Tillich, eine eigene übergreifende Seinsmächtigkeit, die Ähnlichkeit mit der Macht des Glaubens und der Macht der Sünde hat, aber auch darüber hinausgeht. Indem Liebe, im Sinne der *agape*, Teil des göttlichen Lebens selbst ist und primär die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung meint, steht sie allen anderen Seinsmächten voran.⁷⁸⁶ Die Seinsmacht des Glaubens bezieht sich auf den Glauben an das Neue Sein und seine Realisierung in Raum und Zeit, ist aber nicht direkter Teil des göttlichen Lebens. Die Seinsmacht der Sünde bezieht sich auf die entfremdete, verwirklichte Existenz, kann aber ebenfalls kein Teil des göttlichen Lebens sein.⁷⁸⁷ Wenn also Tillich die Qualitäten der *agape* beschreibt, so ist primär die *agape* Gottes gemeint und kann erst sekundär als die *agape* der Menschen untereinander verstanden werden. Ihre erste Qualität ist die voraussetzungslose und uneingeschränkte Annahme des Geliebten; ihre zweite Qualität ist das Treubleiben des Liebenden, trotz der entfremdeten, profanierten, gespaltenen Existenz des Geliebten; und ihre dritte Qualität ist eine Vorwegnahme noch nicht eingetretener Zustände, wie etwa Heiligkeit, Größe und Würde, im Geliebten.⁷⁸⁸ Diese Qualitäten fasst Tillich hervorragend zusammen: „Jemanden in Form der *agape* lieben, heißt, ihn so zu sehen, wie Gott ihn von Ewigkeit her sieht - als ein einzigartiges und unvergleichliches selbst. Das letzte Ziel der *agape* ist es, den Gegenstand der Liebe in die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens zu erheben.“⁷⁸⁹

Besonders interessant ist das Verhältnis von Glauben und Liebe in der Gott-Mensch-Beziehung. Dort verschwinden, laut Tillich, die Unterschiede dieser Termini, da von Gott gestifteter Glaube und Gott entgegengebrachte Liebe denselben Zustand des menschlichen Lebens beschreiben.⁷⁹⁰ Dieser Zustand ist „die Teilnahme an der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens“.⁷⁹¹

14.2 Die Erfahrung des Neuen Seins - Wiedergeburt und Rechtfertigung

Es sollte deutlich geworden sein, dass der entfremdete Mensch bei Tillich Leben nur als zweideutiges Leben kennt. Die der Existenz innewohnende Zerrissenheit von Essenz und Existenz hält ihn gefangen. Ebenfalls ist inzwischen bekannt, dass der

⁷⁸⁶ Vgl. a.a.O., 164.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd.

⁷⁸⁹ Ebd.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd.

⁷⁹¹ Ebd.

göttliche Geist Urheber und Geber des, durch Christus gewirkten, neuen Seins ist. Die Zerrissenheit von Essenz und Existenz kann also wiederhergestellt werden. Jedoch stellt sich die Frage, wie der Mensch Anteil bekommen kann an dem neuen Sein? Um diese Frage zu klären, greift Tillich auf die klassischen Termini „Wiedergeburt“⁷⁹² und „Rechtfertigung“⁷⁹³ zurück.⁷⁹⁴ Unter dem Begriff der „Wiedergeburt“ versteht er die allein von Gott herbeigeführte Erlösung⁷⁹⁵ und die dadurch ermöglichte aktuelle Teilnahme am Neuen Sein.⁷⁹⁶ Mit „Rechtfertigung“ bezeichnet er, als Gegenüber zur „Wiedergeburt“, die Annahme der dem Menschen widerfahrenen Erlösung.⁷⁹⁷ Man könnte auch von jeweils zwei Seiten der gleichen Medaille sprechen, da mit den beiden Begriffen jeweils die „objektive und die subjektive Seite des Erlösungsereignisses“⁷⁹⁸ angesprochen wird. Da sich beide auf das gleiche Geschehen beziehen, kann Tillich sagen: „Vom Standpunkt des göttlichen Handelns aus sind Wiedergeburt und Rechtfertigung ein und derselbe Akt. Beide beschreiben die Wiedervereinigung dessen, was entfremdet ist. Wiedergeburt als Ausdruck für die aktuelle Wiedervereinigung, Rechtfertigung, als Ausdruck für den paradoxen Charakter dieser Wiedervereinigung [...]“⁷⁹⁹ Und dennoch unterscheidet Tillich „Wiedergeburt“ und „Rechtfertigung“ voneinander.⁸⁰⁰ Das Ergriffensein des Menschen „in das göttliche Zentrum, in die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, die Glaube und Liebe möglich macht“⁸⁰¹, nennt Tillich „Wiedergeburt“ und unterstreicht damit das schöpferische Handeln des göttlichen Geistes. Das Geistesgeschehen des Wiedergeboren-Werdens des Menschen bedeutet für ihn eine Umwandlung und macht aus ihm eine neue Kreatur.⁸⁰² Tillich selbst nennt dieses Geschehen ein „Ereignis, in dem der göttliche Geist ein personhaftes Leben ergreift und Glauben in ihm schafft“.⁸⁰³ In der „Wiedergeburt“ findet die Auferstehung Christi ihre anthropologische Komplementärseite, da in diesem Moment der Mensch an der Schnittstelle von

⁷⁹² Vgl. Tillich, STh III, 254ff.

⁷⁹³ Vgl. a.a.O., 257ff.

⁷⁹⁴ Vgl. Glöckner, Telos, 252

⁷⁹⁵ Vgl. Lax, Rechtfertigung, 272.

⁷⁹⁶ Vgl. Galles, Situation, 239.

⁷⁹⁷ Vgl. ebd.

⁷⁹⁸ Glöckner, Telos, 252f.

⁷⁹⁹ Tillich, STh, II, 193.

⁸⁰⁰ Vgl. Galles, Situation, 240.

⁸⁰¹ Tillich, STh III, 308.

⁸⁰² Vgl. Tillich, STh III, 255; Glöckner, Telos, 253.

⁸⁰³ Tillich, STh III, 255.

Zeit und Ewigkeit steht.⁸⁰⁴ Unter der Bedingung der Existenz ist er noch der Zeitlichkeit und somit der Endlichkeit unterworfen, jedoch nimmt er in der Gegenwart des göttlichen Geistes bzw. im neuen Sein Anteil an der Ewigkeit, die ihm in der erneuerten Essenz-Existenz-Beziehung wieder zugänglich ist. Die „Wiedergeburt“ als gnädiges Ergriffen-Werden von der Wirklichkeit des Neuen Seins, das dem Menschen im göttlichen Geist begegnet, kann mit Tillich kurz *Gnade* genannt werden.⁸⁰⁵

Der Begriff „Rechtfertigung“ ist für Tillich der „Wiedergeburt“ nachgeschaltet, da sie in der Wiedergeburt gründet. Tillich nennt „Rechtfertigung“ auch „Glaube in seinem paradoxen Charakter“⁸⁰⁶, da sie „das Element des ‚trotzdem‘ in [dem] Erlösungsprozeß“⁸⁰⁷ einfängt. Um Tillichs Beschreibung der Rechtfertigung zu verstehen, muss ihre objektive und ihr subjektive Perspektive herausgestellt werden.⁸⁰⁸ Rechtfertigung aus objektiver Perspektive ist alleiniges göttliches Handeln aus Gnade.⁸⁰⁹ In seiner Rede von der Annahme des Unannehmbaren nimmt Tillich direkt Bezug auf die reformatorische Schlüsselformel „simul peccator simul justus“ und macht damit auf die Paradoxie der Bejahung des Menschen durch Gott aufmerksam.⁸¹⁰ Dagegen besteht Rechtfertigung aus subjektiver Perspektive in der Aufnahme und Annahme des Handelns Gottes durch den Menschen.⁸¹¹ Tillich macht dies nachdrücklich deutlich: „Es gibt zwar nichts, das Gott veranlassen könnte, ihn anzunehmen, aber gerade das ist es, was der Mensch annehmen muß. Er muß bejahen, daß er von Gott bejaht ist; er muß die Bejahung bejahen.“⁸¹² Die Annahme der Rechtfertigung schließt somit die Annahme der Annahme Gottes - die Selbstbejahung - mit ein.⁸¹³ Wenn Tillich von dem Bejahen der Bejahung spricht, dann ist damit zuerst kein wörtliches „Ja“ gemeint, sondern die Überwindung des existentiellen Zweifels, die den Menschen fesselt.⁸¹⁴ Doch gerade in diesen ernsthaften Zweifel bricht der göttliche Geist „in der letzten Wahrhaftigkeit des Zweifels und der unbedingten Ernsthaftigkeit des Zweifels“⁸¹⁵ hinein.⁸¹⁶

⁸⁰⁴ Vgl. Lax, Rechtfertigung, 270f.

⁸⁰⁵ Vgl. Tillich, STh II, 192.

⁸⁰⁶ Vgl. a.a.O., STh III, 159.

⁸⁰⁷ Vgl. a.a.O., STh II, 191.

⁸⁰⁸ Vgl. Glöckner, Telos, 254.

⁸⁰⁹ Vgl. Tillich, STh II, 191.

⁸¹⁰ Vgl. Spiegel, Paradox, 63; James, Tillich, 18.

⁸¹¹ Vgl. Glöckner, Telos, 254.

⁸¹² Tillich, STh II, 192.

⁸¹³ Vgl. Roth, Widerspruch, 322f.

⁸¹⁴ Vgl. a.a.O., 322.

⁸¹⁵ Tillich, STh III, 262.

Tillich folgt in seiner Rechtfertigungslehre der lutherischen Tradition, die die objektive und paradoxe Natur der voraussetzenden Annahme des Menschen durch Gott in ihren Mittelpunkt stellt. Aber er formuliert sie, mit Begriffen seines eigenen theologischen Systems, neu aus und macht sie dadurch für seine Zeitgenossen verständlicher.⁸¹⁷ Innerhalb dieses Systems besteht das Ziel der Rechtfertigung in der Überwindung von Zweifeln und Sinnlosigkeit.⁸¹⁸ Der existentielle Zweifel ist für Tillich *das* Paradigma der Sünde im Allgemeinen.⁸¹⁹ Steinacker qualifiziert den Tillich'schen Terminus „Rechtfertigung des Zweifels“ also zu Unrecht als inhaltlich leeren Begriff,⁸²⁰ da er die Beziehung zwischen dem traditionellen Rechtfertigungsbegriff und der Übersetzungsleistung Tillichs, die Rechtfertigung in sein theologisches System integriert, nicht nachvollzieht. Roth kritisiert jedoch zu Recht die subjektive Seite des Rechtfertigungsbegriffs von Tillich, die in der Beschreibung des „Bejahens des Bejahtseins“ inhaltlich recht dünn ausfällt.⁸²¹ Hier hätte Tillich einigen Missverständnisse im Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre vorbeugen können, wenn er genauer bestimmt hätte, was der Mensch in Reaktion auf die Bejahung Gottes inhaltlich bejaht.

14.3 Der Weg im Neuen Sein - Heiligung

Nachdem der Mensch durch den göttlichen Geist Teilhabe (Wiedergeburt) am und Annahme (Rechtfertigung) durch das Neue Sein erfahren hat, wird er durch das Neue Sein umgewandelt.⁸²² Anstatt im entfremdeten Zustand des Unglaubens, der Hybris und der Kokupiszenz zu verbleiben, werden ihm Glaube, Hingabe und Liebe zuteil.⁸²³ Dieses Umwandlungsgeschehen des Menschen ist bei Tillich auch mit dem klassischen Begriff „Heiligung“ zu finden.⁸²⁴ Er bildet zusammen mit den schon behandelten Begriffen Wiedergeburt und Rechtfertigung die orthodoxe Triade der Heilslehre.⁸²⁵ Unter dem Begriff „Heiligung“ versteht Tillich den „Lebensprozeß,

⁸¹⁶ Vgl. Roth, Widerspruch, 322

⁸¹⁷ Vgl. Sedgwick, Justification, 8.

⁸¹⁸ Vgl. ebd.

⁸¹⁹ Vgl. Scheliha, Reformation, 8.

⁸²⁰ Vgl. Steinacker, Paradox, 61.

⁸²¹ Vgl. Roth, Widerspruch, 322.

⁸²² Vgl. Pöhlmann, Dogmatik, 273.

⁸²³ Vgl. ebd.

⁸²⁴ Vgl. u.a. Tillich, STh II, 189-194.

⁸²⁵ Vgl. Pöhlmann, Dogmatik, 272f.

der unter der Macht des göttlichen Geistes steht“.⁸²⁶ Damit unterstreicht er die Prozesshaftigkeit der Heiligung, die sie von den anderen beiden Termini der Heilslehre unterscheidet.⁸²⁷ Während Wiedergeburt und Rechtfertigung Zeitpunkte beschreiben, bezeichnet die Heiligung einen Zeitraum - das „religiöse Leben“ - der „Partizipation am Heiligen“.⁸²⁸ Trotz des göttlichen Wirkens bleibt der Mensch *weiterhin* an seinem entfremdeten aktuellen Ort verhaftet und ist *weiterhin* der Zweideutigkeit des Lebens ausgesetzt.⁸²⁹ Heiligung dagegen ist der Prozess, der das Neue Sein in der Situation der Entfremdung immer weiter zum Vorschein bringen will.⁸³⁰

Der Prozess der Heiligung wird von Tillich mit vier Prinzipien beschrieben, die auch als Beschreibung für unzweideutiges Leben dienen können.⁸³¹

(A) Prinzip des wachsenden Bewusst-Werdens

Tillich versteht unter dem Prinzip des wachsenden Bewusst-Werdens ein zunehmendes Bewusstsein der Zweideutigkeit menschlicher Existenz. Erst aufgrund dieser Erkenntnis können das Leben und die lebendigen Kräfte der Welt trotz der zweideutigen Situation bejaht werden.⁸³² Das wachsende Bewusst-Werden hat den einzelnen Menschen vor Augen und lässt ihn seine, im Neuen Sein ge- und verwandelte Situation annehmen.

(B) Prinzip der wachsenden Freiheit

Das Wachsen der „geistbestimmten“ Freiheit bedeutet für Tillich vor allem eine Freiheit vor dem Gesetz.⁸³³ Auch das zweite Prinzip bezieht sich auf die Einzelperson und deutet die Erfüllung der Forderungen des Gesetzes an. Tillich versteht unter Gesetz das essentielle Sein des Menschen, das ihn aufgrund seiner Zweideutigkeit und Entfremdung verklagt.⁸³⁴ Indem der Mensch durch den göttlichen Geist Anteil an Neuen Sein hat, ist die Forderung des essentiellen Seins nach eindeutigem und wiedervereinigtem Leben in Erfüllung gegangen.⁸³⁵

⁸²⁶ Tillich, STh III, 263.

⁸²⁷ Vgl. Sturm, Theologie, 195.

⁸²⁸ Tillich, STh III, 271.

⁸²⁹ Vgl. Glöckner, Telos, 291.

⁸³⁰ Vgl. ebd.

⁸³¹ Vgl. Glöckner, Telos, 291

⁸³² Vgl. Tillich, STh III, 266.

⁸³³ Vgl. a.a.O., 267

⁸³⁴ Vgl. Glöckner, Telos, 292.

⁸³⁵ Vgl. Tillich, STh III, 267.

(C) Prinzip des wachsenden Verbunden-Seins

Mit dem Prinzip des wachsenden Verbunden-Seins meint Tillich die Möglichkeit zu versöhnter Gemeinschaft.⁸³⁶ Nachdem die ersten beiden Prinzipien das Individuum fokussieren, erfolgt nun der Perspektivenwechsel zur Gemeinschaft.⁸³⁷

(D) Prinzip der wachsenden Selbst-Transzendierung

Das letzte Prinzip ist entscheidend für den ganzen Prozess der Heiligung, da „ohne ein ständiges Selbst-Transzendieren in Richtung auf das Unbedingte, mit anderen Worten, ohne Partizipation am Heiligen“⁸³⁸ Heiligung unmöglich ist.⁸³⁹

Die vier Prinzipien, mit denen Tillich den Prozess der Heiligung beschreibt, könnten zu dem Missverständnis führen, dass die Anstrengungen des Menschen nun gefordert sind, nachdem Gott Wiedergeburt und Rechtfertigung geleistet hat. Jedoch ist auch die Heiligung auf das Wirken Gottes zurückzuführen, ohne dadurch die endliche Freiheit des Menschen einzuschränken.⁸⁴⁰ Wenn Heiligung so verstanden wird, dann kann sie keine moralische Reaktion des Menschen sein, die auf das Rechtfertigungsgeschehen folgt, sondern muss mit ihm auf einer Ebene betrachtet werden.⁸⁴¹ Eine Reduktion von Heiligung auf einen moralischen Akt ist dann notwendig defizitär. Tillichs Heiligungsbegriff zielt prinzipiell nicht auf einen moralischen oder anders gearteten Idealzustand,⁸⁴² sondern auf eine „Geist-gewirkte Reife“⁸⁴³, die ihren Ausdruck in der Bejahung des Lebens unter der Bedingung zweideutiger Existenz findet.⁸⁴⁴ Heiligkeit hat für Tillich nichts mit moralischer Überlegenheit zu tun, sondern mit Transparenz für das Göttliche, das durch das Leben und den Glauben des Gläubigen sichtbar wird.⁸⁴⁵ Dadurch kann der Gläubige selbst zu einem Symbol für das Neue Sein und „Hinweiser“ auf Jesus Christus werden. Ob er es tatsächlich wird,

⁸³⁶ Vgl. Pomeroy, Tillich, 105

⁸³⁷ Vgl. a.a.O., 105f.

⁸³⁸ Vgl. Tillich, STh III, 271.

⁸³⁹ Vgl. Pomeroy, Tillich, 106.

⁸⁴⁰ Vgl. Burkhardt, Heiligung, 45.

⁸⁴¹ Vgl. ebd.

⁸⁴² Vgl. Pomeroy, Tillich, 106.

⁸⁴³ Tillich, STh III, 269.

⁸⁴⁴ Vgl. Glöckner, Telos, 293.

⁸⁴⁵ Vgl. Tillich, STh III, 272f.

liegt jedoch nicht in seiner, sondern in Gottes Hand, da allein der göttliche Geist den Glauben vermittelt und frei darüber entscheidet, in wem er den Glauben weckt.⁸⁴⁶

15. Zwischenfazit

Im dritten Band der Systematischen Theologie wendet sich Tillich schließlich seinem Gegenüber konkret zu. Er beschreibt ausführlich die Entfremdungssituation des Menschen mit dem Begriff des „zweideutigen Lebens“. Dabei entfernt er sich nicht von seinen anthropologischen Grundbegriffen Essenz und Existenz, sondern nimmt sie in seinen Lebensbegriff hinein. Zweideutiges Leben meint das Leben in der zerbrochenen Einheit von Essenz und Existenz. Gleichzeitig stellt sich der Mensch die Frage nach unzweideutigem Leben, das die Wiederherstellung der Essenz-Existenz-Harmonie beschreibt. *Eine* entscheidende Antwort nach unzweideutigem Leben findet sich im göttlichen Geist. Indem der Mensch von dem Geist Gottes ergriffen wird, eröffnet sich für ihn die Möglichkeit des unzweideutigen Lebens, das von Glaube und Liebe geprägt ist. Der Mensch erlebt den göttlichen Geist in der Trias von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, die allesamt durch den göttlichen Geist im Menschen gewirkt werden. Dieser hat nun noch die Aufgabe, diesem Wirken zuzustimmen. Der vom göttlichen Geist ergriffene Mensch führt anschließend ein eindeutiges Leben, das jedoch fragmentarisch bleibt, da es weiterhin unter den Bedingungen der Existenz gelebt wird. Jedoch wird schon in ihm die eschatologische Perspektive sichtbar, die über das gegenwärtige Leben hinausweist.

⁸⁴⁶ Vgl. Glöckner, Telos, 294.

16. Fazit

Der Verfasser ist im Rahmen dieser Arbeit einer dreifachen Fragestellung nachgegangen. Zum einen hat er nach dem Raum, den die Anthropologie in Tillichs Systematischer Theologie einnimmt, gefragt. Zu Beginn behauptete der Verfasser, dass es sich bei „Essenz“ und „Existenz“ um Schlüsselbegriffe der Anthropologie Tillichs handle. War diese Einschätzung korrekt? Zum anderen fragte der Verfasser danach, inwieweit es angebracht ist, den Menschen in Tillichs Anthropologie als homo religiosus zu qualifizieren. Zuletzt warf der Verfasser die Frage auf, ob es sich bei den Begriffen „Essenz“ und „Existenz“ und der damit verbunden Tillich'schen Konzeption der Anthropologie um angemessene Begriffe handelt, um die Konstitution des Menschen zu beschreiben. Diesen Fragen soll in einem zusammenfassenden Fazit nachgegangen werden.

Die zentrale Rolle der Anthropologie Tillichs sollte deutlich geworden sein. Die Methode der Korrelation bildet den äußeren Rahmen für Tillichs Lehre vom Menschen, die er im Sinne der existentiellen Frage begriff, auf der einen Seite und seiner Theologie, Christologie und Ekklesiologie, die auf diese Frage antworten, auf der anderen Seite. Dabei wird auch die antwortende Seite immer wieder von der Terminologie, der Syntax und dem Inhalt der Frage bestimmt. Somit bearbeitet Tillich mit seinem anthropologischen Konzept kein Teilgebiet der Systematischen Theologie, sondern es durchdringt seine gesamte Systematische Theologie. Pöhlmann spricht hier von einem anthropozentrischen Ansatz Tillichs, der bei der Frage des Menschen beginnt und darauf mit der ewigen Offenbarung antwortet.⁸⁴⁷ Dies kann konkret an den Begriffen der „Essenz“ und „Existenz“ deutlich gemacht werden, die, wenn nicht explizit, dann zumindest implizit den Rahmen der Tillich'schen Argumentation bestimmen.⁸⁴⁸ Selbst wo Tillich auf den ersten Blick die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ durch seinen Lebensbegriff ersetzt, sind sie weiterhin unter der Oberfläche bestimmend, da sie dem Lebensbegriff eine Struktur geben. An ihrem Verhältnis zueinander wird deutlich, ob es sich um zweideutiges oder eindeutiges, entfremdetes oder Neues - erlöstes - Sein handelt. Tillich zeichnet in seiner anthropologischen Konzeption im Grunde eine Beziehungsgeschichte von Essenz und Existenz nach, die im Zustand der „träumenden Unschuld“ in Harmonie nebeneinander stehen.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ Vgl. Pöhlmann, Dogmatik, 182.

⁸⁴⁸ Vgl. Axt-Piscalar, Theologie, 296; Pöhlmann, Dogmatik, 273.

⁸⁴⁹ Vgl. Axt-Piscalar, Theologie, 296.

Dann jedoch zerbricht diese Beziehung durch den „Fall“ und der Mensch findet sich im Zustand der entfremdeten Existenz wieder. In dieser Situation, die von Angst geprägt ist, stellt sich die Frage nach dem unzweideutigen Leben.⁸⁵⁰ Die erlösende Antwort auf diese Frage ist Christus als das Neue Sein, das unter der Bedingung der Existenz im essentiellen Sein lebt und dadurch Neues Sein für die Schöpfung ermöglicht. Das Begriffspaar Essenz und Existenz bildet das Substrat der Tillich'schen Anthropologie und kann deshalb als Ausgangspunkt einer adäquaten Beschreibung dieser Konzeption dienen. Der prinzipielle anthropozentrische Ansatz, den Tillich mit seiner Methode der Korrelation vorlegt, wurde später u.a. von Pannenberg aufgegriffen, der den Versuch einer „fundamentaltheologischen Anthropologie“ unternahm, die nicht auf Lehrsätzen der Dogmatik, sondern auf Erkenntnissen der Humanbiologie, Soziologie, Psychologie und Kulturanthropologie aufbaute.⁸⁵¹ Dieser Versuch kann als Weiterführung des apologetischen Anliegens von Tillich verstanden werden, auch wenn Pannenberg sich nicht ausdrücklich auf Tillich beruft.

Tillich macht an mehreren Stellen deutlich, dass der Mensch in seiner Anthropologie immer ein religiöses Wesen ist. Wenn er von einem religiösen Wesen spricht, dann bezieht Tillich „religiös“ nicht zwangsläufig auf „Religion“, sondern bestimmt „religiös“ als formales Element des Festhaltens bzw. Gehalten-Werdens an bzw. von dem, „was uns unbedingt angeht“.⁸⁵² Tillich geht in seiner Glaubenslehre davon aus, dass jeder Mensch in irgendeiner Weise an etwas glaubt und somit rein formal Gläubiger ist. Allein der Inhalt des Glaubens steht zur Disposition und kann unterschieden und klassifiziert werden. Noch prägnanter kommt der „homo religiosus“ in der Essenz-Existenz-Struktur Tillichs zum Ausdruck. Dieser ist aufgrund seiner Konstitution als Fragender - der sogar selbst die Frage ist - notwendigerweise ein Mängelwesen. Die Sehnsucht nach dem Transzendenten führt ihn in seinem Mangel immer wieder zum Versuch der Selbst-Transzendenz.⁸⁵³ Tillichs Mensch ist von seiner psychologischen und seiner ontologischen Struktur her immer schon glaubender Mensch, wenngleich der Inhalt des Glaubens in seiner Bestimmung zuerst keine Beachtung findet. Zuletzt stellt sich die Frage, ob die menschliche Konstitution mit den Begriffen „Essenz“ und „Existenz“ adäquat beschrieben werden kann. Tillichs apologetisches Interesse bei der Erarbeitung seiner Systematischen Theologie darf bei

⁸⁵⁰ Vgl. ebd.

⁸⁵¹ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 1ff.

⁸⁵² Vgl. Tillich, STh I, 247ff.

⁸⁵³ Vgl. Schulz, Theorie, 110.

der Beurteilung seiner Anthropologie nicht außer Acht gelassen werden. Seine Methode der Korrelation will die Frage, die die Situation stellt, mit der Antwort, der göttlichen Offenbarung in Beziehung setzen. Dass Tillich hierfür nicht einfach auf die biblischen Termini und Illustrationen zurückgreifen kann, da er davon ausgeht, dass sie von seinen Zeitgenossen nicht mehr verstanden werden, macht er schon zu Beginn des ersten Bands der Systematischen Theologie deutlich.⁸⁵⁴ Insofern muss seine Essenz-Existenz-Konzeption als geschickter Übersetzungs- und Vermittlungsversuch der biblischen Offenbarung in den zeitgeschichtlichen Kontext seiner Mitmenschen verstanden werden. Dabei gehen Nuancen des „Ursprungstextes“ - der biblischen Botschaft - verloren und andere Zwischentöne, die im „Ursprungstext“ nicht vorhanden waren, halten Einzug. Damit muss leider auch bei guten Übersetzungen gerechnet werden. Wenn Tillichs Rede von dem Menschen in seiner Konstitution zwischen Essenz und Existenz als innovative moderne Übersetzung des von Gott geliebten und geschaffenen Menschen, der Teil der gefallenen Schöpfung ist, verstanden wird, dann ergeben sich zahlreiche Chancen für die Theologie. Der Verfasser kann hier nur einige exemplarisch nennen:

(A) Anknüpfungsfähigkeit

Tillichs anthropologisches Konzept, das in den Grundbegriffen Essenz und Existenz zum Ausdruck kommt, bietet ein offenes System, das u.a. der Psychologie⁸⁵⁵ und den Naturwissenschaften,⁸⁵⁶ aber auch der Kunst und Kultur zahlreiche Anknüpfungen ermöglicht. Dabei versteht sich Tillich nicht nur als Impulsgeber, sondern als Dialogpartner, der von den Anregungen anderer profitiert.

(B) Verständlichkeit

Die anthropologische Konzeption Tillichs steht nicht in luftleeren Raum, sondern zeichnet sich durch ihre Kontextualität aus. Sie hat den intellektuellen, informierten und interessierten Zeitgenossen vor Augen, dem es zu zeigen gilt, dass zwischen Glauben und Denken kein Widerspruch besteht. Dazu greift er u.a. auf prominente philosophische Positionen, wie etwa den Existenzialismus zurück. Tillich legt aus heutiger Perspektive eine der ersten dezidiert milieusensiblen⁸⁵⁷ Theologien vor, die

⁸⁵⁴ Vgl. Tillich, STh I, 9ff.

⁸⁵⁵ Vgl. Cooper, Psychology, 1ff; Dourley, Psychology, 238ff.

⁸⁵⁶ Vgl. Haught, natural science, 223ff.

⁸⁵⁷ Vgl. Krieg/Diethelm, Lebenswelten, 26.

für das Milieu, in dem er sich bewegte, nicht nur verständlich, sondern zu großen Teilen auch einleuchtend war.

(C) Dynamik

Wenn Tillich mit den Begriffen „Essenz“ und „Existenz“ arbeitet, so führt er noch unverbrauchte Begriffe in einen theologischen Diskurs ein, der häufig mit orthodoxen klassischen Termini überwuchert ist. Diese klassischen Begriffe der Dogmatik sind durch eine jahrhundertlange Begriffsgeschichte überlagert, womit sie allzu oft den Blick auf theologische Problembereiche versperren. Indem Tillich zur Beschreibung seiner Anthropologie auf frische dynamische Begriffe zurückgreift, eröffnet er eine neue Perspektive auf Problembereiche.

Bei allen Chancen, die Tillichs anthropologische Konzeption enthält, muss auch auf die Problembereiche und Gefahren hingewiesen werden. Dies kann allerdings nur paradigmatisch erfolgen und hat keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

(A) Spekulation

Bei seiner Neuübersetzung und Neuinterpretation der biblischen Symbole - wie etwa des Paradiesgeschehens - nimmt sich Tillich viele Freiheiten, um sich von der Vorlage zu entfernen. Dabei lässt er an einigen Stellen seiner Spekulation freien Lauf und erschafft einen modernen Mythos, der sachlich von dem Mythos abweicht, den er eigentlich übersetzen wollte. Seine Erzählung passt in diesem Fall eventuell in die Lebenswelt der Menschen, sie ist aber nicht mehr die Erzählung der biblischen Offenbarung.

(B) Ontologie

Tillich baut seine anthropologischen und theologischen Bestimmungen auf dem Fundament der Ontologie auf. Somit kann er alle seine Gedanken in ein konsistentes geschlossenes System einbauen. Die einzelnen Argumente und Gedankenschritte gleichen Zahnrädern einer Maschine. Sie passen ineinander und sorgen für ihre Funktionsfähigkeit. Dabei besteht die Gefahr der „Herrschaft“ der Ontologie über den Menschen und Gott. Emil Brunner formulierte schon 1960 eine Kritik gegen die Seins-Theologie Tillichs: „Muß nicht die abstrakt neutrische Auffassung Gottes als das Sein den Personalismus des biblischen Gottesgedankens verdunkeln oder ver-

drängen? [...] Eines ist jedenfalls klar: der uns anredende und in diesem Sinn persönliche Gott ist nicht dasselbe wie das 'Sein', so gewiß das uneingeschränkte Sein zum biblischen Gottesgedanken gehört.“⁸⁵⁸ Auf die Anthropologie Tillichs bezogen lässt sich fragen, ob die Konstitution des Menschen auf die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“ reduziert werden kann. Schließlich ist der tatsächliche geschichtliche Mensch deutlich komplexer als es Tillichs ontologisch-abstrakte Begriffe ausdrücken können.

Sind also „Essenz“ und „Existenz“ geeignete Begriffe zur adäquaten Darstellung der menschlichen Konstitution? Innerhalb eines theoretischen Konzepts, das als Neuübersetzung der biblischen Offenbarung bei den intellektuellen Zeitgenossen Tillichs Anklang finden sollte, handelt es sich nach Meinung des Verfassers um eine adäquate Beschreibung des Menschen. Diese ist jedoch - Tillich war sich darüber im Klaren⁸⁵⁹ - kontextuell und bedarf der ständigen Aktualisierung und Neuübersetzung. Tillichs großes Verdienst ist, dass er dazu ermutigt, indem er systematische Theologie als antwortende Theologie versteht, die sich den zeitgeschichtlichen Fragen und Situationen der Menschen stellen muss. Sowohl seine Methode der Korrelation wie auch seine Symboltheorie laden dazu ein.

⁸⁵⁸ Vgl. Brunner, Dogmatik, 251f.

⁸⁵⁹ Vgl. Tillich, STh I, 9ff.

I. Abkürzungsverzeichnis

Alle Abkürzungen, sofern sie nicht umgangssprachlich gebräuchlich sind, sind dem Abkürzungsverzeichnis der Lexikonreihe „Religion in Geschichte und Gegenwart“^{4cc} entnommen.

Für die, in dieser Arbeit erwähnten, Werke Tillichs gelten folgende Abkürzungen:

STh I	=	Systematische Theologie. Band 1, Stuttgart ⁴ 1973.
STh II	=	Systematische Theologie. Band 2, Stuttgart ⁴ 1973.
STh III	=	Systematische Theologie. Band III, Stuttgart 1966.
G IV	=	Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnistheorie und Existenzphilosophie, Gesammelte Werke Bd. IV, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1961.
G V	=	Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke Bd. V, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1964.
GVIII	=	Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II, Gesammelte Werke Bd. VIII, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1970.
E VI	=	Frühe Predigten (1909-1918). Hg. und mit einer histor. Einl. versehen von Erdmann Sturm, Bd. VII, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 14 Bände, Berlin New York 1994.
E XIV	=	Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927). Hg. und mit einer histor. Einl. versehen von Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Bd. XIV, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 14 Bände, Berlin New York 2005.

II. Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

Tillich, Paul: Systematische Theologie. Band 1, Stuttgart ⁴1973.

Ders.: Systematische Theologie. Band 2, Stuttgart ⁴1973.

Ders.: Systematische Theologie. Band III, Stuttgart 1966.

Ders.: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnistheorie und Existenzphilosophie, Gesammelte Werke Bd. IV, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1961.

Ders.: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke Bd. V, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1964.

Ders.: Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II, Gesammelte Werke Bd. VIII, hg. Renate Albrecht, 14 Bände, Stuttgart 1970.

Ders.: Frühe Predigten (1909-1918). Hg. und mit einer histor. Einl. versehen von Erdmann Sturm, Bd. VII, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 14 Bände, Berlin New York 1994.

Ders.: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927). Hg. und mit einer histor. Einl. versehen von Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Bd. XIV, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 14 Bände, Berlin New York 2005.

2. Sekundärliteratur

2.1 Monographien

Anzenberger, Hans: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Ruüert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl), Sankt Ottilien 1998.

Axt-Piscalar, Christine: Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2003.

Barth, Karl: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, KD I/2, Zürich ⁶1975.

Ders.: Die Lehre von Gott. KD II/1, Zürich ⁵1975.

- Bernet**, Rudolf/**Kern**, Iso/u.a.: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg ²1996.
- Bertinetti**, Ilse: Paul Tillich. Biographien zur Kirchengeschichte, Berlin 1990.
- Borgstedt**, Silke/ **Diethelm**, Roland: Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft, [Auftraggeber:] Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2012.
- Brunner**, Emil: Dogmatik. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und der Vollendung, Bd. 3, Zürich Stuttgart ²1960.
- Brush**, Jack E.: Glauben als Ereignis: Selbst, Kraft, Zeit, Leben. Zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Natur – Wissenschaft – Theologie 4, Wien Berlin u.a. 2011.
- Busch**, Eberhard: Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005.
- Calvin**, Johannes: Institutio Christianae religionis 1559, Opera Selecta III-V, hg. v. P. Barth/ W.N Niesel, München ²1957.
- Cohen**, Hermann: Der Begriff der Religion um System der Philosophie. Giessen 1915.
- Cooper**, Terry D.: Tillich and Psychology. Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics, Macon 2005.
- Danz**, Christian: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, TBT 101, Berlin New York u.a. 2000.
- Dienstbeck**, Stefan: Transzedentale Strukturtheorie. Stadien der Systembildung Paul Tillichs, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 132, Göttingen 2011.
- Dulles**, Avery SJ: Assurance of things hoped for. A Theology of Christian Faith. New York 1994.
- Dürr**, Oliver: Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie, Forum Systematik Bd. 35, Stuttgart 2009.
- Elsässer**, Helmut: Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie. Dissertation, vorgelegt von Helmut Elsässer, Stuttgart 1973.
- Galles**, Paul: Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper, Tillich Research Vol. 3, Berlin Boston u.a. 2012.

- Gibbs**, Robert: Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton 1992.
- Glöckner**, Konrad: Personsein als Delos der Schöpfung. Eine Darstellung der Theologie Paul Tillichs aus der Perspektive seines Verständnisses des Menschen als Person, Tillich-Studien Bd. 15, Münster 2004.
- Grenz**, Stanley J./ **Olson**, Roger E.: 20th-Century Theology. God & the World in a Transitional Age, Downers Grove u.a. 1992.
- Harms**, Klaus: Vor Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Satre. Ein Beitrag zur politischen Ethik, Forum Religionsphilosophie Bd. 18, Münster Berlin u.a. 2009.
- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁹2006.
- Ders.** : Vom Wesen des Grundes. Frankfurt am Main ⁸1995.
- Hempelmann**, Heinzpeter: Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut, Bad Liebenzell ²2004.
- Horstmann-Schneider**, Anjuta; Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften, Epistemata: Reihe Philosophie 171, Würzburg 1995.
- James**, Robinson B.: Tillich an world religions. Encountering other faiths today, Macon 2003.
- Jetter**, Werner: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen ²1986.
- Jung**, Matthias: Hermeneutik zur Einführung. Hamburg ⁴2012.
- Jüngel**, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen ⁸2010.
- Ders.**: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortungsvolle Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth – Eine Paraphrase, Tübingen ⁴1986.
- Kärkkäinen**, Veli-Matti: Christology. A global introduction, an ecumenical, international, and contextual perspective, Grand Rapids ³2007.
- Kierkegaard**, Søren: Der Begriff der Angst. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Parlet, mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler, Stuttgart 1992.
- Knauber**, Bernt: Liebe und Sein. Die Agape als fundamental-ontologische Kategorie, TBT 133, Berlin New York u.a. 2003.
- Knecht**, Ingbert: Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx. Monographien zur philosophischen Forschung 127, Meisenheim am Glan 1975.
- Korte**, Herrmann: Soziologie. Utb Basics, Stuttgart 2004.

- Kubik**, Andreas: Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht, Beiträge zur historischen Theologie 135, Tübingen 2006.
- Kubik**, Johannes: Paul Tillich und die Religionspädagogik. Religion, Korrelation, Symbol und Protestantisches Prinzip, Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 49, Göttingen 2011.
- Latte**, Kurt: Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft 5.4, München 1960.
- Lax**, Doris: Rechtfertigung des Denkens. Grundzüge der Genese von Paul Tillichs Denken dargestellt und erläutert an vier frühen Schriften aus den Jahren 1911-1913, Göttingen 2006.
- Leiner**, Martin: Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Göttingen 2008.
- Luscher**, Birgit: Arbeit am Symbol. Bausteine zu einer Theorie religiöser Erkenntnis im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer, Tillich-Studien Bd. 19, Berlin Münster 2007.
- Maier**, Gerhard: Biblische Hermeneutik. Wuppertal ⁵2005.
- Meyer-Blanck**, Michael: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik. Rheinbach 2002.
- Mugerauer**, Roland: Symboltheorie und Religionskritik. Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott aus theologischer, religionsphilosophischer und psychoanalytischer Perspektive, konkretisiert am Symbol 'Vater' für Gott, Marburg 2003.
- Ders.**: Versöhnung als Überwindung der Entfremdung. Die Konzeption der Entfremdung und ihre Überwindung bei Paul Tillich in der Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen, Marburg 1996.
- Murmann**, Ulrike: Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde, Forum Systematik 8, Stuttgart u.a. 2000.
- Musser**, Donald W./ **Price**, Joseph L.: Tillich. Abingdon pillars of theology, Nashville 2010.
- Neugebauer**, Georg: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, TBT 141, Berlin 2007.
- Pannenberg**, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 2011.
- Pfister**, Jonas: Werkzeuge des Philosophierens, Stuttgart 2013.

- Pöhlmann**, Horst Georg: Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium, Gütersloh ⁵1990.
- Pomeroy**, Richard M.: Paul Tillich. A theology for the 21st century, Lincon 2002.
- Rösler**, Tabea: Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person, Dissertation, vorgelegt von Tabea Rösler an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Diss., Heidelberg 2011.
- Roth**, Michael: Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, TBT 117, Berlin New York 2002.
- Ruffing**, Rainer: Einführung in die Geschichte der Philosophie. Paderborn ²2007.
- Scheler**, Max: Die Darstellung des Menschen im Kosmos, Bonn ¹²1991.
- Schoppelreich**, Barbara: Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition, Studien zur Traditionstheorie Bd. 3, Münster 2001.
- Schulz**, Heiko: Theorie des Glaubens. Religion in philosophy and theology 2, Tübingen 2001.
- Schulz**, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen ²1975.
- Schüßler**, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Athenäums Monografien Theologie Bd. 4, Frankfurt am Main 1989.
- Ders.:** Paul Tillich. Beck'sche Reihe 540: Denker, München 1997.
- Stolina**, Ralf: Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie, TBT 108, Berlin New York 2000.
- Teifke**, Wilke: Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 135, Göttingen 2003.
- Thomas**, J. Heywood: Paul Tillich. Outstanding Christian Thinkers, London 2000.
- Trillhaas**, Wolfgang: Religionsphilosophie. Berlin u.a. 1972.
- Weber**, Max: Brief an Ferdinand Tönnies vom 19.2.1909. In: Briefe 1909-1910, hg. V. Gerd Krumeich und M. Reiner Lepsius, Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II: Briefe, Band 6, Tübingen.
- Wehr**, Gerhard: Paul Tillich. Zur Einführung, Zur Einführung 165, Hamburg 1998.
- Wenz**, Gunther: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, Münchner Monographien zur historischen und systematischen Theologie 3, München 1979.

- Ders.:** Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven, Tillich-Studien 2, Münster 2000.
- Werlen,** Benno: Sozialgeographie. Eine Einführung, Bern Stuttgart u.a. 2000.
- Wittgenstein,** Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main 2003.
- Wolbold,** Matthias: Reden über Deutschland. Die Rundfunkreden Thomas Manns, Paul Tillichs und Sir Robert Vansittarts aus dem Zweiten Weltkrieg, Tillich-Studien Bd. 17, Münster 2005.
- Wrogemann,** Henning: Mission und Religion in der Systematischen Theologie. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 79, Göttingen 1997.
- Zahrnt,** Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München ²1967.

2.2 Aufsätze und Sammelbände

- Altmann,** Alexander: Hermann Cohens Begriff der Korrelation. In: Ders. (Hg.): Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte, Texts and studies in medieval and early modern Judaism 2, Tübingen 1987, 300-317.
- Bayer,** Oswald: Tillich as systematic theologian. In: Manning, Russell Re (Hg.): Cambridge companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 18-36.
- Bonde Christensen,** Martin: Tillichs Begriff der Entfremdung im Vergleich mit Kierkegaards Sündenlehre, in: Grau, Karin/ Haigis, Peter/ u.a. (Hg.): Tillich Preview 2009, Tillich-Preview 2, Berlin 2009, 53-74.
- Brattinga,** Teije: Erkenntnis als Abstand und Nähe. In: Hummel, Gert/ Lax, Doris (Hg.): Being Versus Word in Paul Tillich's Theology? Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main, 1998 = Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie, TBT 101, Berlin, New York 1999, 125-142.
- Burkhardt,** Helmut: Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblisch-dogmatische Verhältnisbestimmung, in: Neudorfer, Heinz-Werner u.a. (Hg.): JETH 20, Wuppertal 2006, 25-46.

- Danz**, Christian: Tillich's philosophy. In: Manning, Russell Re (Hg.): Cambridge companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 173-188.
- Dourley**, John: Tillich in dialogue with psychology. In: Manning, Russell Re (Hg.): The Cambridge Companion to Paul Tillich. Cambridge 2009, 260-275.
- Ernst**, Norbert: Sein und Macht. Paul Tillichs Antwort auf eine philosophische Urfrage, in: Schüßler, Werner/ Sturm, Erdmann (Hg.): Macht und Gewalt. Annäherungen im Horizont des Denkens von Paul Tillich, Tillich-Studien-Beihefte Bd. 5, Münster 2005, 39-52.
- Essen**, Georg: Nochmals: Geschichte und Offenbarung. Hermeneutische Überlegungen zu ungelösten Fragen der Christologie, in: Danz, Christian/ Dumas, Marc/ Schüßler, Werner/ u.a. (Hg.): Jesus of Nazareth and the new being in history. International yearbook for Tillich research 6, Berlin 2011, 143-162.
- Fischer**, Hermann: Die Christologie als Mitte des Systems. In: Ders. (Hg.): Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt am Main 1989, 207-229.
- Gallus**, Petr: Paul Tillich. Systematische Theologie I-III, in: Klein, Rebekka A./ Polke, Christian u.a. (Hg.): Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, Tübingen 2009, 247-264.
- Haigis**, Peter: Beten – über Worte hinaus. Überlegungen zu Paul Tillichs Gebetstheologie, in: Schüßler, Werner/ Reimer, A. James (Hg.): Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, mit Beiträgen von Young-Ho Chun, Peter Haigis, Sebastian Painadath SJ, A. James Reimer, Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Tillich-Studien-Beihefte 2, Münster 2004, 49-76.
- Ders.:** Jenseits des Theismus. In: Nord, Ilona/ Volz, Fritz Rüdiger (Hg.): An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel, Festschrift zum 70. Geburtstag, Theologie: Forschung und Wissenschaft 13, Münster 2005, 87-106.
- Ders.:** Mystische Einung oder Dialog von Angesicht zu Angesicht. Paul Tillichs Theologie des Gebets, in: Hummel, Gert/ Lax, Doris (Hg.): Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology. Proceedings of the VIII. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 2000 = Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie, Tillich-Studien 3, Münster 2000, 281-313.
- Haught**, John F.: Tillich in dialogue with natural science. In: Manning, Russell Re (Hg.): The Cambridge Companion to Paul Tillich. Cambridge 2009, 245-259.

- Horstmann-Scheider**, Anjuta: Erfahrung und Sprache. Die Mittlerfunktion des Wortes, in: Hummel, Gert/ Lax, Doris (Hg.): Being Versus Word in Paul Tillich's Theology? Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main, 1998 = Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie, TBT 101, Berlin, New York 1999, 161-177.
- Kern**, Udo: Wahrheit „ist kein Schatz, sondern ein Schatzgräber“. Hermann Cohens religionsphilosophisches Verständnis von Wahrheit, in: Dierksmeier, Claus (Hg.): Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle in zwei Bänden, Band 2, Würzburg 2003, 51-64.
- Kröte**, Wolf: Gott und Mensch als „Partner“. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barts Kirchlicher Dogmatik, in: Ders. (Hg.): Barmen - Barth - Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie, UnCo 26, Bielefeld 2009, 109-130.
- Kucera**, Zdenek: Marginalien zu Offenbarung und Mystik. In: Hummel, Gert/ Lax, Doris (Hg.): Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000 = Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology. Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2000, Tillich-Studien 3, Münster 2000, 344-350.
- Leiner**, Martin: Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt. Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs, in: Grau, Karin/ Haigis, Peter/ u.a. (Hg.): Tillich Preview 2007, Tillich-Preview 1, Berlin 2007, 3-20.
- Ders.:** Tillich on God. In: Manning, Russell Re (Hg.): Cambridge companion to Paul Tillich, Cambridge 2009, 37-55.
- Lexutt**, Athina: Dass der freie Wille nichts sein. Beispiele reformatorischer Interpretation eines zentralen lutherischen Topos, in: Dingel, Irene/ Selderhuis Herman J.: Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, VIEG.B 84, Göttingen 2011, 347-366.
- Marshall**, Robert: Mit gläubigem Realismus in einer Kulturstadt. Paul Tillich in Dresden, in: Nord, Ilona/ Spiegel, Yorick (Hg.): Spurensuche. Lebens- und Denkwege Paul Tillichs, Tillich-Studien Bd. 5, Münster 2001, 121-139.

- Meyer-Blanck**, Michael: Ernst Cassiers Symbolbegriff. Zeichentheoretisch gegengelesen, in: Rudolph, Enno/ Korsch, Dietrich (Hg.): Die Prägnanz der Religion in der Kultur, RuA Bd. 7, Tübingen 2000, 91-99.
- Murrmann-Kahl**, Michael: Christus ohne Jesus? - Die „Fragwürdigkeit des Empirischen“ als Konstruktionsmoment in Paul Tillichs Christologie, in: Danz, Christian/ Dumas, Marc/ Schüßler, Werner/ u.a. (Hg.): Jesus of Nazareth and the new being in history. International yearbook for Tillich research 6, Berlin 2011, 23-46.
- Neugebauer**, Georg: Die werkgeschichtliche Entwicklung der Christologie Tillichs. In: Danz, Christian/ Dumas, Marc/ Schüßler, Werner/ u.a. (Hg.): Jesus of Nazareth and the new being in history. International yearbook for Tillich research 6, Berlin 2011, 1-22.
- Parrella**, Frederick J.: Tillich's theology of the concrete spirit. In: Manning, Russell Re (Hg.): The Cambridge Companion to Paul Tillich. Cambridge 2009, 74-90.
- Rein**, Gerhard: Erinnerungen an Paul Tillich. In Gesprächen mit Prof. Dr. Max Horkheimer, Prof. Dr. Theodor W. Adorno, Prof. Dr. Eduard Heimann, Prof. Dr. Ernst Bloch und Prof. Dr. Wolf-Dieter Marsch. In: Adorno, Theodor W. (Hg.): Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch. Stuttgart 1967.
- Rössler**, Andreas: Der Christus und die zweite Person der Trinität. Zur universalen Perspektive in Paul Tillichs Christologie: Danz, Christian/ Dumas, Marc/ Schüßler, Werner/ u.a. (Hg.): Jesus of Nazareth and the new being in history. International yearbook for Tillich research 6, Berlin 2011, 61-88.
- Scharlemann**, Robert P.: Anwesenheit Gottes als Gegebensein des Nichtgegebenen, in: Hummel, Gert (Hg.): The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought, proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium, held in Frankfurt/Main 1994 = Das theologische Paradox, TPT 74, Berlin New York u.a. 1995, 95-103.
- Ders.:** Ontologie. Zur Begriffsbestimmung bei Tillich in den zwanziger Jahren, in: Hummel, Gert (Hg.): The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988 = Gott und Sein, TBT 47, Berlin New York u.a. 1989, 100-107.
- Scheliha**, Arnulf von: Die Reformation geht weiter. Zur Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, Saarbrücker Religionspädagogische Hefte 7 (2008), 3-21.

- Schmid**, Bruno: Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, in: JCSW 25 (1984), 225-316.
- Schüßler**, Werner: „Der Mensch ist unheilbar religiös.“ Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff, in: Schüßler, Werner (Hg.): „Was und unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Tillich-Studien Bd. 1, Münster ²2004, 33-46.
- Ders.:** Das Paradox des Gebets. Zu Paul Tillichs theonomer Gebetstheologie, in: in: Schüßler, Werner (Hg.): „Was und unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Tillich-Studien Bd. 1, Münster ²2004, 79-86.
- Ders.:** §1 Philosophieverständnis, Ontologie, Existenzphilosophie. In: Schüßler, Werner/ Sturm, Erdmann (Hg.): Paul Tillich. Leben - Werk - Wirkung, Darmstadt 2007, 29-42.
- Ders.:** §2 Religionsphilosophie. In: Schüßler, Werner/ Sturm, Erdmann (Hg.): Paul Tillich. Leben - Werk - Wirkung, Darmstadt 2007, 42-55.
- Ders.:** Als protestantischer Theologie in philosophischem Material. Paul Tillich, Frankfurt und die Philosophie, in: Nord, Ilona/ Spiegel, Yorick (Hg.): Spurensuche. Lebens- und Denkwege Paul Tillichs, Tillich-Studien Bd. 5, Münster 2001, 141-152.
- Schüz**, Peter: Rudolf Otto und Paul Tillich. Biographische und theologische Überlegungen, in: Dietz, Thorsten/ Matern, Harald (Hg.): Rudolf Otto. Religion und Subjekt, Christentum und Kultur 12, Zürich 2012, 197-236.
- Schwöbel**, Christoph: Der angefochtene Glaube und die Welt der Religionen. In: Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 157-178.
- Sedgwick**, Peter: „Justification by Faith“. One Doctrine, Many Debates?, Theology 93 (1990/5), 5-13.
- Spiegel**, Yorick: Paradox und Dialektik. Paul Tillich und die Lebensphilosophie, in: Hummel, Gert (Hg.): The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought, proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium, held in Frankfurt/Main 1994 = Das theologische Paradox, TPT 74, Berlin New York u.a. 1995, 63-76.
- Steinacker**, Peter: Passion und Paradox - Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs. Ein Versuch, in: Hummel, Gert (Hg.): The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich.

- Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988 = Gott und Sein, TPT 47, Berlin New York u.a. 1989, 59-99.
- Sturm**, Erdmann: § 11 Systematische Theologie. In: Schüßler, Werner/ Sturm, Erdmann: Paul Tillich. Leben - Werk - Wirkung, Darmstadt 2007, 178-197.
- Ders.:** § 8 Geist und Migration. Reden an die Deutschen (New York, 1933-1945), in: Schüßler, Werner/ Sturm, Erdmann (Hg.): Paul Tillich. Leben - Werk - Wirkung, Darmstadt 2007, 16-20.
- Ders.:** Sein oder Wort? Zu Oswald Bayerns Tillich-Interpretation, In: Hummel, Gert/ Lax, Doris (Hg.): Being Versus Word in Paul Tillich's Theology? Proceedings of the VII. International Paul-Tillich-Symposium held in Frankfurt/Main, 1998 = Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie, TBT 101, Berlin, New York 1999, 24-48.
- Ders.:** Zwischen Apologetik und Seelsorge. Paul Tillich frühe Predigten (1908 - 1918), in: Nord, Ilona/ Spiegel, Yorick (Hg.): Spurensuche. Lebens- und Denkwege Paul Tillichs, Tillich-Studien Bd. 5, Münster 2001, 85-104.
- Wagner**, Falk: Absolute Positivität. Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 15 (1973/2), 172-191.
- Wenz, Gunther:** Sünde als existentielle Entfremdung bei Tillich, in: Wenz, Gunther (Hg.): Sünde. Hamartiologische Fallstudien, Studium Systematische Theologie 8, Göttingen 2013
- Wucherl**, Kurt: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl, Bern Stuttgart u.a. 1995, 387-396.

2.3 Lexika

- Graschat**, Katharina: Art.: Apologeten, Apologetik. In: Taschenlexikon Religion und Theologie. A-F (2008), 70-72.
- Harris**, Nigel: Art.: Tillich Paul. In: TRE 33 (2004), 533-565.
- Pöhlmann**, Horst-Georg: Art.: Tillich. In: ELThG 3 (1994), 2007f.
- Usarski**, Frank: Art.: Apologetik. In: RGG⁴ (1998), 611.

III. Einwilligungserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die Masterarbeit selbstständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet. Die Arbeit hat einen Umfang von 248.600 Zeichen. Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Masterarbeit durch die Bibliothek der Ev. Hochschule Tabor öffentlich zugänglich gemacht wird.

Augsburg, 20. Januar 2014